Die philosophiegeschichtliche Wahrheit

von

Georg Freudenberg

Berlin
Druck von Otto v. Holten
1921

202

Die philosophiegeschichtliche Wahrheit

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

Genehmigt

von der hohen philosophischen Fakultät

der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin

von

Georg Freudenberg

Berlin

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Berlin

Druck von Otto v. Holten

1921

Referenten:
Prof. Dessoir, Prof. Spranger

Tag der Promotion: 19. Dezember 1921

Meinem Vater

DIE PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE WAHRHEIT

Ein Beitrag zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft

. . . . . .

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges lebendiges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden,
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
In keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln:
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Goethe.

Übersicht

§ 1. Einleitung. Wahrheit und Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis.

I.

Die Unhaltbarkeit des überlieferten Begriffs der philosophiegeschichtlichen Wahrheit.

§ 2. Die Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis nach der alten Auffassung.
§ 3. Das philosophiegeschichtliche Erkennen als Deuten.
§ 4. Die Mehrdeutigkeit philosophischer Texte.
§ 5. Die psychologische Auffassung der Geschichte der Philosophie.
§ 6. Die allgemeine Auffassung der Geschichte der Philosophie seit Hegel bis zur Gegenwart.

II.

Der neue Begriff der philosophiegeschichtlichen Wahrheit.

§ 7. Das neue Problem der Objektivität.
§ 8. Objektivität als Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis.
§ 9. Gesetzmäßigkeit und Wandelbarkeit der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis.
§ 10. Die Vielfältigkeit gleichzeitiger philosophiegeschichtlicher Erkenntnisse.
§ 11. Geschichte der Philosophie und philosophiegeschichtliche und philosophische Wahrheit.
§ 12. Schlußbetrachtung.

§ 1.

Unwiderstehlich treibt es den philosophisch gerichteten Menschen zur Beschäftigung mit den Lehren der großen Philosophen der Vergangenheit. Er will, er muß wissen, was es mit den gepriesenen Leistungen eines Platon, Spinoza, Kant und der übrigen Denker, die das Weltbild umgestaltet haben, auf sich hat. Aus diesem geistigen Bedürfnis ist die Wissenschaft erwachsen, die wir Geschichte der Philosophie nennen. Seltsam aber ist das Bild, das uns diese Wissenschaft darbietet. Wir erwarten von ihr, daß sie uns von dem Inhalt, der Bedeutung und dem Zusammenhang der überlieferten philosophischen Lehren sichere Kenntnis gibt. Wollen wir uns aber aus ihr unterrichten, was einer jener großen Denker gelehrt habe, worin seine eigentliche Bedeutung bestand, so erleben wir eine eigenartige Enttäuschung. Die Wissenschaft erteilt uns nämlich auf unsere Fragen nicht *eine* Antwort, sondern mehrere, verschiedene, ja sich widersprechende Antworten.

Da behauptet der eine Historiker z. B., die Lehre des Parmenides, deren Grundbegriff das Sein ist, müsse eben dieses Grundbegriffes wegen realistisch aufgefaßt werden; ein anderer erklärt dagegen, unter dem Sein könne hier nur das durch das reine Denken Gesetzte verstanden werden, demnach sei die Grundtendenz der Lehre gerade idealistisch. Einer behauptet, Kant habe eine irgendwie geartete Existenz von Dingen an sich gelehrt; ein anderer meint, daß durch die Kantische Lehre gerade die Unmöglichkeit solcher Dinge an sich erwiesen werde.

Die Reihe dieser Beispiele kann nach Belieben auf Heraklit, Platon, Aristoteles, Spinoza, kurz auf alle bedeutenden

Philosophen ausgedehnt werden. Überall sehen wir uns einer Vielheit von Auffassungen gegenüber, deren Verschiedenheit durchaus nicht etwa irgendwelche nebensächlichen Punkte, sondern immer gerade den Kern der Lehre betrifft. Diese Verschiedenheit ist einerseits zeitlich bedingt; die Auffassung der Lehre eines Philosophen wandelt sich im Laufe der Zeiten. Man denke etwa an die verschiedenen Interpretationen des Attributbegriffs bei Spinoza von Jacobi bis Stumpf oder an die Wandlung der Auffassung der Kantischen Lehre von Reinhold, Beck, Maimon über Helmholtz und F. A. Lange bis zu Riehl und Hermann Cohen. Andererseits aber treten, wie erwähnt, auch abgesehen von diesem zeitlichen Wandel in einer bestimmten Zeit verschiedene, durchaus entgegengesetzte Auffassungen über die Lehre eines Philosophen auf.

Dieser eigenartige Zustand scheint den Charakter der Geschichte der Philosophie als einer historischen Wissenschaft fast zu vernichten. Denn historische Tatsachen, nicht subjektive Meinungen und Auffassungsweisen wollen wir aus einer solchen erfahren. Von all den verschiedenen Auffassungen einer Lehre kann, so scheint es, doch eine nur die richtige sein, eine nur die historische Wahrheit darstellen. So bekämpft auch jede der Auffassungen, oft in erbitterter Weise, alle anderen von ihr abweichenden; jeder Historiker glaubt mit seiner Auffassung den wahren Kern der betreffenden Lehre, die bis dahin noch von allen mißverstanden wurde, enthüllt zu haben. Um aber derartige Streitigkeiten überhaupt entscheiden zu können, muß man vorher sich darüber verständigt haben, was denn eine »richtige« Auffassung einer philosophischen Lehre von einer nicht-richtigen unterscheidet, was unter der philosophiegeschichtlichen Wahrheit eigentlich zu verstehen sei. Die Vermutung liegt nahe, daß in diesem Begriff ein Problem verborgen liegt, der Kern des Rätsels, das uns die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft aufgibt.

So entsteht die Aufgabe einer Untersuchung des Begriffs der philosophiegeschichtlichen Wahrheit. Die Grundlagen der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis müssen aufgedeckt werden. Eine systematische Erkenntnistheorie der Geschichte

der Philosophie ist bis jetzt nur selten versucht worden. Freilich sind die Zeiten vorbei, da den einzigen Gegenstand erkenntnistheoretischer Untersuchungen die mathematische Naturwissenschaft bildete; die Geschichtswissenschaften sind längst gleichberechtigt neben sie getreten. Die Geschichte der Philosophie ist jedoch hierbei ungebührlich vernachlässigt worden; man betrachtete die philosophiegeschichtliche Erkenntnis als eine bloße Unterart der geschichtlichen Erkenntnis überhaupt, so daß eine besondere Erkenntnistheorie der Geschichte der Philosophie nicht erforderlich zu sein schien. Ob aber die philosophiegeschichtliche Erkenntnis tatsächlich nur eine Unterart der historischen Erkenntnis darstellt, ob also die Ergebnisse einer Erkenntnistheorie der Geschichte ohne weiteres auch für die Geschichte der Philosophie Gültigkeit besitzen, dies läßt sich ja gerade erst aus einer erkenntnistheoretischen Untersuchung der Geschichte der Philosophie selbst ersehen; der Name allein kann nichts beweisen. Aus diesem Grunde können wir nicht so vorgehen, daß wir uns einer der bestehenden Theorien über das Wesen der geschichtlichen Erkenntnis anschließen, etwa der Diltheys oder Rickerts, und nun ihre Sätze auf den Sonderfall der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis anzuwenden versuchen. Wir würden dann auch schon für unseren Ausgangspunkt nur auf die Zustimmung der Anhänger der betreffenden Lehre rechnen können.

Wir verzichten darauf, von allgemeinen geschichtsphilosophischen Erwägungen aus zu unserer Aufgabe hinabzusteigen; wir wollen vielmehr versuchen, nur aus der Tatsache der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis durch Feststellung ihrer Eigentümlichkeit, ihrer Grundlagen und Bedingungen aufwärts unserem Ziele näher zu gelangen.

Mit dem Begriff der philosophiegeschichtlichen Wahrheit ist nun untrennbar verbunden der Begriff der Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis. Man fordert von dem Historiker der Philosophie, daß seine Arbeit der Willkür und Zufälligkeit seines eigenen, subjektiven Standpunktes entrückt und dafür in dem festen Boden einer

Objektivität begründet sei. Nur eine völlig objektive Darstellung der Lehren der Philosophen kann auf den Namen der Wissenschaft Anspruch erheben. Wenn es sich in der Geschichte der Philosophie nicht mehr um eine objektive Darstellung handelt, sondern um bloße Privatmeinungen, um subjektiv bedingte Auffassungsweisen, unbeweisbar und unwiderlegbar (denn Beweis und Widerlegung setzen schon einen Begriff der Objektivität voraus), so kann von Wissenschaft nicht mehr die Rede sein. Objektivität ist die notwendige und hinreichende Bedingung für die philosophiegeschichtliche Wahrheit. Wissen wir, was unter einer objektiven philosophiegeschichtlichen Erkenntnis zu verstehen ist, was sie von einer nicht-objektiven unterscheidet, so wissen wir auch, was die philosophiegeschichtliche Wahrheit bedeutet. Nun glaubte man freilich längst zu wissen, was Objektivität sei, und konnte darum das Problem nicht sehen, das für uns der Begriff der philosophiegeschichtlichen Wahrheit bildet. Auf die Frage, die wir stellen, was eine objektive philosophiegeschichtliche Erkenntnis von einer anderen unterscheidet, was unter der philosophiegeschichtlichen Wahrheit zu verstehen sei, hatte man eine sehr einfache Antwort, die gleich dargestellt werden soll.

Unsere erste Aufgabe muß es daher sein, zu zeigen, daß diese herkömmliche Beantwortung der Fragen, d. h. die übliche Auffassung der Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis und damit der philosophiegeschichtlichen Wahrheit, nicht haltbar ist, obgleich sie dem Unbefangenen als ganz unbezweifelbar erscheint.

Erst dadurch, daß jene alte und einfache Antwort versagt, enthüllt sich der Begriff der Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis als ein Problem, dessen Bedeutung die gesamte Grundlage des philosophiegeschichtlichen Erkennens umfaßt.

I.

§ 2.

Nach der überlieferten Auffassung ist unter der Objektivität einer philosophiegeschichtlichen Darstellung nichts anderes zu verstehen als ihre möglichst getreue Übereinstimmung mit der geschichtlichen Wirklichkeit. Die Lehre eines Philosophen, wie sie in seinen Werken niedergelegt ist, ihr Zusammenhang mit der Kultur ihrer Zeit, mit den ihr vorangegangenen und den ihr nachfolgenden Lehren, diese historische Wirklichkeit ist ohne Hinzufügung oder Weglassung von wesentlichen Zügen darzustellen. Die Tätigkeit des Historikers der Philosophie ist demnach keine schöpferische, sondern eine lediglich reproduzierende Tätigkeit; ihr wissenschaftlicher Wert beruht auf der Treue der Reproduktion.

Es ist leicht zu sehen, daß diese Auffassung der philosophiegeschichtlichen Objektivität in der alten Abbildtheorie des Erkennens wurzelt. Eine von uns unabhängige Wirklichkeit, die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit, wird als gegeben angenommen, sie erkennen heißt sie in unserem Vorstellen abbilden. Die Gültigkeit der Erkenntnis, die Wahrheit, beruht auf der Übereinstimmung des Bildes, das wir uns von der Wirklichkeit machen, mit dieser Wirklichkeit selbst. Die Tätigkeit des Geschichtschreibers der Philosophie besteht demnach in einem Kopieren der überlieferten Lehren unter Vermeidung aller Entstellungen oder Verzerrungen.

Diese alte Abbildtheorie, dieser naive Realismus, ist auf dem Gebiet der naturwissenschaftlichen Erkenntnis längst aufgegeben, für die geschichtliche Erkenntnis ist dieser Standpunkt von der neueren Geschichtsphilosophie ebenfalls abgelehnt worden; auf dem Gebiet der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis hat er sich am längsten und starrsten erhalten.

Freilich konnte man nicht übersehen, daß die Erfüllung der Forderung nach Objektivität in diesem Sinne der Ab-

bildtheorie auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten stößt. Der darstellende Historiker ist nun einmal ein Subjekt mit einem mehr oder weniger ausgeprägten philosophischen Standpunkt, und es erscheint unmöglich, den Einfluß seiner Persönlichkeit auf seine Darstellung völlig zu vermeiden. So erklärt sich der Zustand der Wissenschaft, die ihrem Ideal (nach der alten Auffassung) ziemlich fernsteht. Denn während man erwarten sollte, daß in den verschiedenen Geschichtswerken aus alter und neuer Zeit doch wenigstens über die Hauptlehren der wichtigsten Philosophen Übereinstimmung herrsche, da diese verschiedenen historischen Darstellungen alle einunddieselbe Wirklichkeit getreu reproduzieren wollen, finden wir, wie in der Einleitung dargestellt wurde, eine Mannigfaltigkeit von sich widersprechenden Meinungen über die geschichtliche Wirklichkeit. Diese Wandlungen und Widersprüche der Auffassungen mußten, da die geschichtliche Wirklichkeit nur eine sein kann, aus dem Einfluß der Subjektivität erklärt werden. Man mußte also zugeben, daß jene so streng geforderte Objektivität in der tatsächlich vorhandenen Geschichtsforschung nicht erreicht worden ist. Selbst dort, wo man es vielleicht am wenigsten erwarten sollte, bei einem Forscher, dem es daran lag, »den historischen Kant wieder darzustellen«, der sich bestrebte, »Kant wieder herzustellen und von allen bisherigen Mißverständnissen sein Werk zu reinigen«, bei Hermann Cohen findet sich das bemerkenswerte Zugeständnis: »Man kann kein Urteil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verraten, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt. Das Verständnis einer Kritik über Kant erheischt deshalb das Verständnis der Philosophie des Kritikers, welche als der geheime Urheber nicht bloß jener Kritik, sondern ebensosehr jener scheinbar objektiv-historischen Auffassung im Auge zu behalten ist.«[1])

Aber wenn man auch, durch die Tatsachen gezwungen, zugeben mußte, daß die Forderung nach Objektivität von

[1]) Vgl. Herm. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung 3, Berlin 1918, Vorrede zur 1. Aufl. S. X, XI/XII, Vorrede zur 3. Aufl. S. XXI.

der Geschichtsforschung selbst nicht erfüllt werde, ja vielleicht nicht erfüllt werden könne, so wurde dies doch stets als ein Mangel, ein vielleicht nach der Natur unseres Geistes unvermeidlicher Mangel der Geschichtsforschung angesehen. Man ließ also die Forderung nach Objektivität in dem oben beschriebenen Sinne, da man sie in der empirischen Wirklichkeit nicht erfüllt sah, als ideale Forderung bestehen; man begnügte sich mit einem Seufzer, daß wir uns, nach der Beschränktheit unserer intellektualen Beschaffenheit, dem Ziele der Wissenschaft nur asymptotisch nähern könnten.

Solange man an dem alten Objektivitätsbegriffe festhielt, mußte man das tatsächliche Fehlen dieser Objektivität als einen Mangel empfinden. In dem Augenblick aber, in dem gezeigt wird, daß sich dieser überlieferte Objektivitätsbegriff nicht halten läßt, kann auch das Fehlen dieser Art der Objektivität nicht mehr als ein Mangel bezeichnet werden. Dann wird der Begriff der philosophiegeschichtlichen Wahrheit ein anderer, und es ist noch nicht ausgemacht, ob im empirischen Zustand der Wissenschaft eine der Hauptforderungen der Wissenschaft so wenig erfüllt ist, wie dies die Anhänger der alten Auffassung zugeben mußten.

§ 3.

Geschichtliche Tatsachen sind das Gegebene für unsere Wissenschaft, ihre Ermittlung ist daher die erste, ihre Darstellung die zweite Aufgabe des Geschichtschreibers der Philosophie. So etwa kann man die überlieferte Anschauung zusammenfassen.[1]) Aber die Aufgabe, die damit dem Historiker gestellt wird, ist eine unmögliche Aufgabe. Er kann philosophiegeschichtliche Tatsachen nicht ermitteln, aus dem einfachen Grunde, dem einzigen, aus dem man diese Unmöglichkeit a priori behaupten kann, — weil es philosophiegeschichtliche Tatsachen gar nicht gibt; wenigstens nicht gibt, ehe die Wissenschaft ihre Arbeit beginnt. Philosophiegeschichtliche Tatsachen sind uns nicht gegeben, was aber

[1]) Vgl. z. B. K. Vorländer, Geschichte der Philosophie 5, Leipzig 1919 S. 5.

nicht gegeben ist, das kann auch auf keine Weise, richtig oder falsch, abgebildet werden. Etwas ist uns freilich für die philosophiegeschichtliche Arbeit gegeben, etwas muß schon vorhanden sein, ehe wir mit unserer Arbeit beginnen können, das sind die uns von den Philosophen überlieferten Texte. Wir sehen zunächst davon ab, daß uns diese Texte unvollständig überliefert sein können, daß wir vielleicht nur einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Sätze eines Philosophen besitzen, wir sehen auch ab von der mühseligen und wichtigen Reinigungsarbeit, die die Philologie an diesen Texten vornimmt. Diese Texte selbst aber, als physische Erscheinungen, als Druckerschwärze auf Papier oder Pergament, wenn sie gelesen werden, als Lufterschütterungen, wenn sie gehört werden, bilden nicht den Endzweck unserer philosophiegeschichtlichen Bemühungen. Uns kommt es vielmehr darauf an, zu erfahren, was durch diese Texte gemeint wird, was ihre Bedeutung, was ihr Sinn ist. Etwas rein Geistiges zu erfassen, ist unser Ziel, und hierfür bildet das physische Bestehen der Texte nur ein Mittel. Nicht um die Texte selbst handelt es sich, sondern um etwas anderes, welches gleichsam hinter den Texten steht, mit ihnen irgendwie verbunden gedacht wird. Um aber über den Text als bloße physische Gegebenheit hinauszugelangen, zu dem, was uns hier einzig angeht, zu seinem Sinn, hierzu wird erfordert, daß wir den Text deuten. Diese unumgängliche Tätigkeit des Deutens ist aber eine Tätigkeit unseres Denkens, ist ein Akt des Geistes, vollzogen an einer empirisch gegebenen Wirklichkeit. Durch diesen Akt des Geistes wird die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit erst gesetzt. Sowenig wie die Natur (etwa in dem Sinne, in dem Goethe diesen Begriff gebrauchte) etwas für die Naturwissenschaft gegebenes ist, die vielmehr durch ihre eigene Arbeit ihren nur ihr eigentümlichen Begriff der Natur erst hervorbringt, sowenig ist das Objekt der wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie etwas irgendwo außerhalb Vorhandenes, sondern sie selbst erzeugt durch ihre eigene Arbeit erst ihren eigenen Gegenstand, der ihr

also, um das bekannte Kantische Wort zu gebrauchen, nicht gegeben, sondern aufgegeben ist. Daher existieren philosophiegeschichtliche Tatsachen nicht als Gegebenheit und können daher auch nicht abgebildet werden. Sie können nicht abgebildet werden, weil sie noch gar nicht gebildet, d. h. geformt sind; diese Formung unternimmt ja gerade erst unsere Wissenschaft. Daß es eine philosophiegeschichtliche Wirklichkeit gibt, soll also nicht bestritten werden, sonst verlöre unsere Wissenschaft jeden Sinn. Aufgegeben werden muß nur die naiv-realistische Ansicht, daß diese Wirklichkeit unabhängig von der Arbeit unserer Wissenschaft existiert, sachlich früher als diese Arbeit vorhanden ist, so daß sich die Aufgabe auf »Ermittlung« und »Darstellung« dieser Wirklichkeit beschränken könnte. Die Tätigkeit des Historikers der Philosophie ist keine bloß reproduzierende Tätigkeit, sondern, wie alle echte wissenschaftliche Arbeit, eine schöpferische. Das, was er nach der alten Auffassung reproduzieren sollte, ist selbst erst ein Produkt seiner Tätigkeit. Die Arbeit der Wissenschaft erzeugt, auf Grund des gegebenen Materials der Texte, etwas Geistiges, und erst das, was sie erzeugt, das Geistig-Gestaltete, ist die geschichtliche Wirklichkeit, zu der die Texte nur den rohen Baustoff oder vielmehr den Deutungsstoff darbieten, denn alle Deutung erfordert etwas, das gedeutet werden soll.

Diese Behauptung, daß es sich beim philosophiegeschichtlichen Erkennen stets um einen Akt der Deutung handelt, stimmt mit Wilhelm Diltheys Auffassung von den Geschichtswissenschaften überein. Denn er faßt unter dem Namen der Geisteswissenschaften, deren Hauptvertreter die Geschichtswissenschaften sind, gerade die Gruppe von Wissenschaften zusammen, bei denen die physischen Gegenstände, die sie behandeln, nicht den Endzweck der Erkenntnis bilden, sondern nur ein Mittel, etwas Geistiges, das in ihnen seinen Ausdruck gefunden hat, zu verstehen. Dieses »Verstehen«, wie Dilthey es bezeichnet, das Erfassen von etwas Geistigem durch etwas Körperliches hindurch, das also von »außen» nach »innen« geht, ist mit dem identisch, was wir oben als »Deuten«

bezeichnet haben.[1]) Dementsprechend ist also jedes Erfassen einer Geistigkeit an einen solchen Akt des Deutens gebunden.

Nun sind freilich die von den Philosophen zur Veröffentlichung bestimmten Texte nicht das einzige Material zur historischen Erkenntnis seiner Lehre. Es kommen hinzu die Briefe, die er geschrieben, soweit sie uns erhalten sind, die Gespräche, soweit sie uns überliefert sind; ja auch die ganze von seiner Geisteshaltung abhängende Art seiner Lebensführung, die uns durch seine Freunde und Zeitgenossen in Biographien usw. etwa bekannt gemacht wird, kann uns entscheidende Aufschlüsse geben. Aber auch hier sind nicht die Tatsachen selbst, die uns mitgeteilt werden, das, was uns eigentlich angeht; auch sie müssen gedeutet werden, wenn sie zur philosophiegeschichtlichen Erkenntnis etwas beitragen sollen. Daß Kants äußerer Lebensgang verhältnismäßig wenig Verwicklungen zeigt, wäre für uns etwas sehr gleichgültiges, wenn wir nicht einen Zusammenhang konstruieren würden mit der Unkompliziertheit der von ihm behandelten ethischen Probleme. Aber mit einer solchen Konstruktion gehen wir über das gegebene Tatsächliche schon weit hinaus. Alles, was oben über die Rolle des Textes bei der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis ausgeführt wurde, gilt daher ebenfalls für diese sekundären Erkenntnismittel. Es soll daher im folgenden unter dem Begriff des Textes stets die ganze Mannigfaltigkeit der gegebenen physischen Mittel zur philosophiegeschichtlichen Erkenntnis verstanden werden, also sowohl die Werke selbst als auch der Nachlaß, Briefe, Gespräche, Notizen, Tagebuchblätter, Biographien usw.

§ 4.

Die Tatsache, daß das philosophiegeschichtliche Erkennen auf einem Akt des Deutens beruht, genügt allein noch nicht, um die Unhaltbarkeit des überlieferten Objektivitätsbegriffes deutlich zu machen. Es besteht vielmehr die Mög-

[1]) Vgl. W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtl. Welt in den Geisteswiss. Abhandlungen der Berliner Akademie 1910.

lichkeit, die alte Auffassung, wenn auch etwas verändert, beizubehalten, wenn man nur annimmt, daß die Texte eindeutig sind. Diese Annahme liegt ja zunächst auf der Hand. Das Geistige, auf das es bei der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis allein ankommt, ist dann als etwas starres, abgezirkeltes, ein für allemal mit dem gegebenen Text verbundenes zu denken. Der Sinn des Textes, den es zu erfassen gilt, ist nur einer, er ist, wenn auch nicht gegeben, so doch gleichsam potentiell in seiner Bestimmtheit in dem Text enthalten, und mit ihm muß die philosophiegeschichtliche Darstellung übereinstimmen, wenn sie objektiv sein will. Es ist klar, daß damit unser Problem erledigt wäre. Bei genauer Kenntnis des Textes wäre dann nur jene einzige Deutung möglich; jede von ihr irgendwie abweichende Deutung wäre nicht objektiv und könnte nur auf unvollständiger oder ungenauer Kenntnis des Textes beruhen. Für die philosophiegeschichtliche Erkenntnis würde es sich also nur um die Vollziehung dieser einzig möglichen Deutung handeln. Von irgendeiner besonderen Schwierigkeit kann dann nicht mehr die Rede sein. Wer lesen gelernt hat und überhaupt einen Sinn in dem Texte zu erfassen imstande ist, der muß auch zu jener richtigen Deutung, zur philosophiegeschichtlichen Wahrheit gelangen. Aber dann wäre der tatsächliche Zustand unserer Wissenschaft unerklärlich. Denn wir wissen, daß die Texte durchaus nicht immer zu einer einzigen Deutung geführt haben, sondern daß von den verschiedenen Historikern entgegengesetzte Behauptungen über die Lehre eines Philosophen aufgestellt worden sind, und auch gerade von solchen Historikern, bei denen eine unvollständige oder ungenaue Kenntnis der Texte nicht gut anzunehmen ist. Daß also die vorhandenen Texte nicht eindeutig sind, das ist ganz sicher. Nun könnte man dieses freilich wiederum als einen Mangel ansehen, der in der Zukunft (wissenschaftliche Philosophie!) vielleicht vermieden werden könnte, und der jedenfalls die Arbeit unserer Wissenschaft außerordentlich erschwert, wenn nicht unmöglich macht. Wir werden aber

im folgenden zu zeigen versuchen, daß die philosophischen Texte notwendig vieldeutig sein müssen, und werden später sehen, daß diese Tatsache die Arbeit der Wissenschaft, die wir Geschichte der Philosophie nennen, nicht erschwert oder gar verhindert, sondern sie gerade erst ermöglicht und dieser Wissenschaft den ihr eigentümlichen Wert verleiht.

Der Akt der Deutung, der das Wesen der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis ausmacht, ist ein Akt des Geistes. Ändert sich dieser Geist in irgendeiner Hinsicht, so muß auch die Deutung, die er an einem gegebenen Texte vollzieht, eine andere werden. Wer daher behauptet, die Texte seien eindeutig, der setzt voraus, daß der Geist aller Menschen zu allen Zeiten der gleiche sei. Daß aber eine solche Voraussetzung in keiner Weise haltbar ist, so oft sie auch schon, bewußt oder unbewußt, gemacht wurde, ist leicht zu zeigen. Die Arbeit der Wissenschaften selbst, ihr Fortschritt, die Änderung von Sitte und Religion, das Aufkommen neuer philosophischer Anschauungen, selbst der Wandel der politischen und sozialen Lage, des Wirtschafts- und Verkehrslebens, kurz, der nicht hinwegzuleugnende Wandel der Kultur verändert den Geist, das heißt hier den gesamten geistigen Zustand des Menschen, aus dem heraus er die Deutung eines Textes unternimmt. Der Wandel der Kultur ist ja gar nichts anderes als der Wandel des Geistes. Man hat oft auf die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Aufgabe hingewiesen, von einem gegebenen, nämlich dem gerade gegenwärtigen Kulturzustand aus, von dem man sich nun einmal nicht befreien kann, die Erzeugnisse einer anderen, längst vergangenen Kultur verstehen zu wollen. Wir können zugeben, daß es unmöglich erscheint, die Lehre des Demokrit z. B. heute noch so zu verstehen, wie die Griechen sie verstanden haben, oder die Lehre des Spinoza so aufzufassen, wie seine Zeitgenossen es taten, denen jede Abweichung vom Theismus nicht eine eigentümliche Anschauungsweise, sondern einen Charakterfehler bedeutete. Aber damit haben wir noch

gar nichts über den Wert oder Unwert unserer philosophiegeschichtlichen Arbeit ausgesagt. Denn es war ja gar nicht behauptet worden, daß wir erfahren wollen, was die Zeitgenossen eines Philosophen unter dessen Lehre verstanden haben, sondern unsere Aufgabe als Historiker der Philosophie war zunächst nur, die Deutung eines gegebenen philosophischen Textes zu unternehmen, und dies ist immer nur möglich auf Grund des augenblicklichen Zustandes des Geistes. Und wenn der Geist sich als etwas sich dauernd wandelndes enthüllt, so müssen auch die Deutungen, die zu verschiedenen Zeiten unternommen werden, sich wandeln.

Jetzt erscheint der eigentümliche Zustand unserer Wissenschaft, den wir oben erwähnt haben, in einem ganz anderen Lichte. Jetzt wird es klar, daß und warum die historischen Auffassungen über jeden Philosophen die seltsamsten Wandlungen im Laufe der Zeiten durchgemacht haben. Diese Wandlungen sind nichts zufälliges, sondern notwendig begründet in der eigentümlichen Natur des philosophiegeschichtlichen Erkennens. Und jene Wandelbarkeit der Deutungen gilt selbst für den Menschen als Individuum. Auch der einzelne Mensch wandelt sich, zumindest in intellektueller Hinsicht, und so wird sich auch die Auffassung einer philosophischen Lehre, die er im Kopfe trägt, dauernd mitwandeln. Welcher Mensch hätte denn auch, wenn er zum ersten Male mit Verständnis Platons Staat, Kants Kritik der reinen Vernunft, Nietzsches Zarathustra liest, genau dasselbe verstanden, was er nach zehn Jahren wiederholter Lektüre aus diesen Werken »herausliest«?

Wenn wir Zeugnisse bedeutender Männer besäßen, welche uns sagten, wie sie in den verschiedenen Perioden ihres Lebens die Kantische Lehre aufgefaßt haben, unbeeinflußt freilich von den unzähligen Kant-Kommentaren, nur gestützt auf den Text selbst, so würde man vielleicht in der Entwicklung, die die Kantische Lehre in ihrem Kopf genommen hat, wesentliche Züge jener Entwicklung wiederfinden, die diese Lehre im Laufe der Zeiten innerhalb der philosophiegeschichtlichen Forschung durchgemacht hat.

Daß nun aber in einem gegebenen Zeitpunkt der Geist aller Menschen, die als Individuen die gleiche Entwicklungsstufe erreicht haben mögen, nicht voneinander verschieden sei, so daß alle Menschen, die zu dieser Zeit leben, einen Text in derselben Weise auslegen müßten, das ist ebenfalls eine durch nichts bewiesene Voraussetzung. Wenn es in diesem gegebenen Zeitpunkt verschiedene Weltanschauungen gibt, wenn die verschiedenen Menschen nach Anlage und Erziehung verschiedenen Denkrichtungen folgen, zwischen denen eine rationale Entscheidung vielleicht nicht möglich ist, so ist es ganz sicher, daß diese so verschiedenen Menschen einer Zeit denselben philosophischen Text in durchaus verschiedenem Sinne auslegen werden. So erklärt es sich, daß in unserer Wissenschaft, außer dem Wandel der Lehren im Laufe der Zeiten, auch in einer gegebenen Zeit verschiedene Auffassungen der Lehre eines Philosophen möglich, ja notwendig sind.

Die vorhandenen philosophischen Texte sind also nicht nur tatsächlich vieldeutig, sondern wir fordern geradezu von einem solchen Texte, daß er nicht in einer einzigen Auslegung erschöpft sei. Wir müssen dies fordern, denn ein Text kann entweder heute überhaupt nicht mehr gedeutet werden, weil er für uns gar keinen Sinn mehr hat, oder muß, weil der Sinn heute ein anderer ist, anders gedeutet werden, als ihn die gesamte Vergangenheit gedeutet hat, anders sicherlich auch, als man ihn in der Zukunft deuten wird, anders endlich auch, als ihn die Menschen der Gegenwart, deren Geistesrichtung eine andere ist, deuten. Ein Text ist aber nur dann ein wahrhaft philosophischer Text, wenn er auch heute für uns noch einen Sinn enthält, d. h. eben, auch heute noch gedeutet werden kann. Allein mit philosophischen Texten haben wir es aber in der Geschichte der Philosophie zu tun. Jene tatsächliche Vieldeutigkeit der Texte, die vom Standpunkt der alten Auffassung notwendig als ein außerordentlicher Mangel gelten mußte, enthüllt sich jetzt bereits geradezu als ein Wert.

Die Geistigkeit, um die es sich bei der philosophie-

geschichtlichen Erkenntnis handelt, die wir die Lehre Platons, Spinozas, Kants usw. nennen, die als irgendwie mit den Texten verbunden gedacht wird, ist nichts starres, festes, unverrückbar mit dem gegebenen Text verbundenes, sondern sie ist etwas geistiges, etwas wandelbares; etwas, das sich im Laufe der Zeiten wandeln muß, mitwandeln muß mit der sich wandelnden Menschheit. Diese Geistigkeit ist nicht etwas irgendwo befindliches, nicht etwas dinghaftes, das an den Texten irgendwie haftet, sondern in diesen Texten ruht nur die Möglichkeit des Entstehens einer Geistigkeit; sie sind gleichsam ein Keim, der ungezählte und ungeahnte Möglichkeiten birgt, von dem sich nicht vorher sagen läßt, zu welchem Gebilde er sich noch entfalten kann. In diesem Sinne können wir ein Wort Nietzsches verstehen: »Es ist gar nicht abzusehen, was alles einmal noch Geschichte sein wird.«[1])

Das Geistige ist etwas lebendiges; es gehört als solches nicht dem Reich des Seins, sondern dem Reich des Werdens an. In dem Augenblick, in dem es irgendwie erstarrt, in dem Augenblick also, wo ein Text nur noch eindeutig ist, seine Ausdeutungsmöglichkeiten erschöpft sind, verliert er seine Lebendigkeit, hört der Text auf, ein philosophischer Text im strengen Sinne des Wortes zu sein.

Jetzt sind wir nicht mehr gezwungen, die Verschiedenheit der Auffassungen verschiedener Historiker aus dem Einfluß bloß der empirischen Subjektivität zu erklären, wie man das früher tun mußte, wodurch der wissenschaftliche Wert jener Arbeiten herabgesetzt wurde. Da wir nämlich den alten Begriff der Objektivität in keiner Weise aufrechterhalten können, so müssen wir, da der Begriff der Subjektivität nur durch seinen Gegensatz, den Begriff der Objektivität, völlig klargestellt werden kann, vorderhand ruhig zugeben, daß auch verschiedene, selbst sich kontradiktorisch entgegenstehende Auffassungen der Lehre eines Philosophen beide objektiv sein könnten. Die Verschiedenheit zweier Auffassungen beweist jetzt durchaus nicht mehr,

[1]) Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft Nr. 34.

daß mindestens eine von ihnen nicht objektiv sei. Bestände die philosophiegeschichtliche Erkenntnis in dem möglichst getreuen Abbild einer gegebenen Wirklichkeit, so kann es freilich, da diese Wirklichkeit nur eine ist, auch nur eine objektive philosophiegeschichtliche Erkenntnis geben. In dem Augenblick aber, in dem diese alte Auffassung des philosophiegeschichtlichen Erkennens entfällt, zwingt uns zunächst nichts mehr, an einer solchen Behauptung festzuhalten.

§ 5.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung scheinen bereits zu genügen, um die Unhaltbarkeit der Abbildtheorie für das philosophiegeschichtliche Erkennen und damit auch des in dieser Theorie wurzelnden Objektivitätsbegriffs offenbar zu machen. Es gibt aber eine Möglichkeit, die alte Auffassung so umzubiegen, daß sie sich selbst mit der Tatsache der notwendigen Mehrdeutigkeit der philosophischen Texte zu vertragen scheint. Von all den verschiedenen Auffassungen, so könnte man nämlich sagen, die ein gegebener philosophischer Text allerdings möglich macht, kann doch eine nur übereinstimmen mit der Auffassung des Philosophen selbst, der sein Werk schrieb, nicht um eine Anzahl verschiedener Auslegungen zu ermöglichen, sondern um einer ganz bestimmten Meinung einen möglichst angemessenen Ausdruck zu verleihen. Und diese eine, durchaus bestimmte und in sich geschlossene Auffassung eines Textes, die übereinstimmt und zusammenfällt mit der Geistigkeit, die in dem Philosophen selbst lebendig war, sie ist bevorzugt vor allen anderen möglichen Auffassungen, sie allein ist die objektive, denn sie stimmt überein mit einer von uns ganz unabhängigen Wirklichkeit, mit einem Prozeß oder Erlebnis in der Seele eines anderen Menschen, in der Seele des Verfassers jener Texte. Es handelt sich also hier, wie man sieht, nicht um etwas geistiges im eigentlichen Sinne, sondern um etwas psychisches. Gewiß kommt es, wie wir schon oben gesehen haben, für uns als Historiker der Philosophie durchaus nicht darauf an, was die Zeit-

genossen eines Philosophen unter dessen Lehre verstanden haben; wohl aber könnte es sich darum handeln, was der Philosoph selbst unter seiner Lehre verstand und verstanden haben wollte.

Beschäftigen wir uns heute z. B. mit der Lehre Platons, so ist es für uns nicht von wesentlicher Bedeutung, was seine Schüler, etwa Xenokrates oder Herakleides oder selbst Aristoteles unter seiner Lehre verstanden haben; nicht was diese Männer meinten, wenn sie von der Lehre Platons sprachen, was Platon selbst gemeint hat, als er seine Werke schrieb, das wäre das Entscheidende. Auf die eigenen Gedanken (im psychologischen Sinne) der Philosophen käme es also an, die in den Texten ihren Ausdruck gefunden haben. Diese psychische Wirklichkeit bleibt naturgemäß unberührt von dem Wandel der Zeiten, unberührt von dem Wandel der Auffassungen der philosophischen Lehren. Sie ist es, die aus den gegebenen Texten ermittelt werden muß; von ihr soll ein getreues Abbild dargestellt werden. So hätten wir plötzlich den festen Boden, den wir so ganz verloren zu haben glaubten, wieder unter den Füßen. Aber es ist trügerischer Boden. Gegen eine solche psychologische Auffassung der Aufgabe der Geschichte der Philosophie muß aufs schärfste Einspruch erhoben werden.

Zunächst kann gezeigt werden, daß die so gefaßte Aufgabe der Geschichte der Philosophie unmöglich zu erfüllen ist. Wie will man denn unterscheiden, ob irgendein Teil einer Lehre wirklich die eigentliche Meinung des Philosophen wiedergibt, ob der Inhalt dieses Teiles nicht vielmehr als eine nur vorläufige Bestimmung anzusehen ist, eine absichtliche Verhüllung des Kerngedankens, erwachsen vielleicht aus einem Kompromiß zwischen der wirklichen Meinung des Philosophen und den eingewurzelten, überlieferten Vorurteilen, mit denen er bei der Darstellung seiner Lehre zu rechnen hat? Hat man nicht sogar so entscheidende Punkte, wie die Einführung des Dings an sich bei Kant oder die Lehre von der ewigen Wiederkunft bei Nietzsche, als eine Art didaktischer Hilfsmittel angesehen,

wonach also die betreffenden Thesen von den Verfassern selbst niemals im vollen Ernst gemeint waren, sondern nur als ein Mittel gebraucht wurden, um den Leser zu ganz anderen, vielleicht später, vielleicht gar nicht ausgesprochenen Gedanken zu führen.[1]) Auch liegt häufig die Möglichkeit eines bloßen sogenannten Gedankenexperiments vor. Wenn man solche Dinge zu entscheiden sucht, so darf man doch nie vergessen, daß die Entscheidung immer wieder auf der Deutung anderer Textstellen, Briefe usw. beruht, wobei stets die Möglichkeit jener absichtlichen Verhüllung besteht, so daß wir durch noch so eingehende und sorgfältige Untersuchungen in dieser Richtung immer nur zu einer größeren Wahrscheinlichkeit gelangen können.[2]) Woher will man aber, selbst ganz abgesehen von solchen absichtlich benutzten Hilfsmitteln, das Recht nehmen, bei jedem Philosophen jene äußerste Ehrlichkeit (das Wort ganz ohne moralischen Beiklang genommen) vorauszusetzen, die selbst die schwere Scheu vor dem letzten Wort überwindet, die den Philosophen bis zu jener äußersten Grenze treibt, wo das letzte Stück seiner schützenden Verhüllung fällt, bis er sich in schamloser, herrlicher Nacktheit den neugierigen Blicken der ihm immer fremden Menschheit darbietet. Goethe ging so weit, daß er sagte: »Spricht man ja mit sich selbst nicht immer, wie man denkt, und es ist Pflicht, anderen nur dasjenige zu sagen, was sie aufnehmen können.« Vielleicht gibt es Mittel, sich gegen grobe Mystifikationen zu schützen; gegen die feinen Mystifikationen, die auf dem halb bewußten, halb unbewußten leisen Mitschwingen von

---

[1]) Schon Joh. Sig. Beck erklärte das Ding an sich für eine didaktische Akkommodation.

[2]) So hat z. B. Löwenberg im Hegel-Archiv I Diltheys Auffassung eines philosophischen Jugendstandpunkts Hegels als eines mystischen Pantheismus mit dem Argument bekämpft, es handle sich hierbei lediglich um Gedankenexperimente. Auch der Spinoza-Streit ist auf ähnlichem Grunde entstanden. Mendelssohn bezeichnete das berühmte Lessingsche Gespräch als bloße Denkübung. — Ferner ist man in neuerer Zeit (H. Maier, H. Gomperz) geneigt, die Paradoxien der Sophisten nicht als ernst gemeint, sondern als Parodien oder Redeübungen aufzufassen.

ganz anderen Motiven als der möglichst klaren Darstellung der eigenen Gedanken beruhen, gibt es kein Mittel.

Ein Grund der Unmöglichkeit des sicheren Erfassens der psychisch wirklichen Meinung des Denkers liegt also darin, daß es, kurz und nüchtern gesagt, sich nie mit völliger Sicherheit feststellen läßt, ob ein Philosoph in einer gegebenen Textstelle überhaupt sagen wollte, was er eigentlich meine. Eine andere Frage ist es, ob er es sagen konnte. Es muß untersucht werden, ob nicht das Wesen der Sprache seinen Absichten sich hemmend entgegenstellt.

Derjenige, der wirklich seine eigenen, in ihm und durch ihn entstandenen Gedanken darlegen will, der das Tiefste, was in ihm sich erzeugt, mit künstlerhafter Prostitution seiner selbst aus dem Dunkel der Brust in das Licht des gemeinen Tages hinausstellt, gelangt der nicht sehr bald an die Grenze des Unaussprechlichen, nicht mehr in Worte zu Fassenden, dorthin, wo ein erschauerndes Verstummen mehr sagt als alle Worte der Welt? Verliert nicht der lebendige Gedanke bei seiner Umsetzung in die Sprache und erst recht in die Schrift einen guten Teil seines besten, edelsten Lebens?

»Wie nimmt ein leidenschaftlich Stammeln
Geschrieben sich so seltsam aus!«

(Goethe.)

Und wenn es streng genommen dem Menschen nicht möglich ist, seine wirklichen Gedanken in ihrem vollen, lebendigen Gehalt durch die Schrift, d. h. in einem Text wiederzugeben, so ist es ebenso unmöglich, durch die Sprache und besonders durch die Schrift mit Sicherheit die Gedanken des Sprechenden oder Schreibenden zu ermitteln. Es sei hier an den Anfang des Kap. 60 aus Platons »Phaidros« erinnert:

Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα.

Wie die Bedeutung der Wörter im Satze sich erst wechselseitig bestimmt, so ergibt sich der vom Verfasser gemeinte Sinn eines Satzes nur aus dem Zusammenhang mit anderen Sätzen, in den er gestellt ist, so daß das einzelne Wort, der einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Satz niemals genügen kann, um hieraus die wirkliche Meinung, die der Philosoph in ihm ausdrücken wollte, mit wissenschaftlicher Sicherheit zu erkennen. Diese Tatsachen allein wären, vom Standpunkt der hier bekämpften psychologischen Auffassung aus, schon vernichtend für die philosophiegeschichtliche Beschäftigung mit denjenigen Philosophen, von deren Lehren uns nur Bruchstücke erhalten sind. Niemals kann man im Ernste glauben, aus dem einzigen Fragment, das uns z. B. von Anaximander überliefert ist, aus diesen zwei kurzen Sätzen die wirklichen Gedanken dieses Mannes, das, was sich in seinem Kopfe abspielte und ihn zur Fixierung dieser Sätze bewog, mit irgendwelcher Sicherheit erfahren zu können. Dies hindert uns aber nicht, diesen Sätzen überhaupt einen Sinn beizulegen, d. h. sie in einen größeren Sinnzusammenhang einzuordnen. Freilich kann man sie in verschiedene geistige Zusammenhänge einordnen, wodurch ihr Sinn jedesmal ein anderer wird. Welche der verschiedenen möglichen Auffassungen aber übereinstimmt mit der Meinung des Philosophen selbst, das zu entscheiden haben wir keinerlei Mittel, das können wir nicht wissen, — das brauchen wir aber auch nicht zu wissen, wie wir, dem Gang der Untersuchung etwas vorgreifend, hinzufügen können.

Die Unmöglichkeit, aus dem gegebenen Text die psychisch wirklichen Gedanken des Verfassers zu erkennen, liegt aber in genau demselben Maße bei den uns vollständig überlieferten Werken vor. Zunächst ist zu sagen, daß die scharfe Abgrenzung des Begriffs des philosophischen Fragments eine willkürliche ist; in Wahrheit sind die Grenzen dieses Begriffs durchaus fließend. Es ist ganz sicher, daß auch ein von einem Philosophen äußerlich abgeschlossenes Werk, das uns vollständig erhalten ist, seinem inneren sachlichen

Aufbau nach durchaus fragmentarisch sein kann. So wird man besonders leicht die nicht systematischen Lehren als fragmentarisch bezeichnen können, weil ihnen die feste Geschlossenheit eines Sinnzusammenhanges häufig abgeht; aber selbst für eine so systematische Lehre wie die Kantische Philosophie wird man, wenn man an die Kritik der Urteilskraft und an das Ringen des opus postumum denkt, die Behauptung, sie habe einen fragmentarischen Charakter, nicht ohne weiteres widerlegen können. Von Windelband stammt das bekannte Wort: »Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen.« Man sieht leicht, daß man dann schließlich alle Philosophien und ganz besonders die wertvollen, weil fortzeugenden Lehren als fragmentarisch bezeichnen kann. Doch kehren wir zu der sprachpsychologischen Betrachtung zurück. Die unmittelbar vom Verfasser beabsichtigte Bedeutung eines aus vielen Sätzen bestehenden einheitlichen sprachlichen Gebildes ist ebenfalls nicht durch diesen Text allein eindeutig bestimmt. Sie ist vielmehr abhängig zunächst naturgemäß vom Zustand der Sprache in der Zeit der Abfassung des Textes, d. h. abhängig von der Bedeutung der einzelnen Wörter in dieser bestimmten Zeit. Es ist ja bekannt, wie sehr sich diese Bedeutung im Laufe der Zeit ändern kann, bald sich abschwächend, bald neue Kraft gewinnend, wie sie sogar in ihr Gegenteil umschlagen kann. Man denke an Wörter wie Philosophie, Weltanschauung, Entwicklung, objektiv und subjektiv. Nie wird man solche Termini in alten Texten im Sinne des Verfassers verstehen, wenn man sogleich die moderne Bedeutung mit ihnen verbindet. Die Bedeutung des Textes ist aber ferner auch bedingt durch den gesamten geistigen Zustand des Verfassers und schließlich auch von dem geistigen Zustand seines ursprünglichen Publikums.

Einen anderen Sinn hat, um ein Beispiel anzuführen, im Munde des fern von der Heimat sterbenden Dauthendey der Satz: »Ich erkannte, daß es einen persönlichen Gott gibt« als im Munde eines Pfarrers; einen anderen Sinn hat er, wenn er für eine Gemeinde von Bauern ausgesprochen

wird, oder wenn er der gesamten geistigen Menschheit hinterlassen wird.

Will man durch einen gegebenen Text die »wirkliche« Meinung des Verfassers erfahren, wobei man die Voraussetzung zugrunde legen muß, daß der Autor in dem Text seine wirkliche Meinung habe darstellen wollen, so muß man also nicht nur den damaligen Zustand der Sprache ganz genau kennen, um zu wissen, was für ein Begriff damals mit einem bestimmten Worte verbunden wurde, man muß auch den geistigen Zustand des Verfassers und auch den seines Publikums kennen, um z. B. auch nur entscheiden zu können, ob irgendeine Stelle als ironisch aufgefaßt werden muß oder nicht, d. h. welche von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Meinungen bei dem Verfasser hier anzunehmen ist.

Alles das aber, was man vorher wissen muß, um mit einiger Sicherheit durch die Sprache die Meinung des Verfassers selbst erfahren zu können, kann man offenbar auf keine andere Weise kennenlernen als durch Texte, Briefe, Biographien usw., also immer wieder nur mit Hilfe der Sprache selbst. Dieser unvermeidliche Zirkel ist es, welcher verhindert, daß wir durch einen gegebenen Text die wirkliche Meinung des Verfassers mit wissenschaftlicher Sicherheit zu erkennen vermögen. Wenn wir überhaupt aus einem Text die wirkliche Meinung des Verfassers zu erfahren suchen, so ist das nur dadurch möglich, daß wir einen bestimmten geistigen Zustand, gewöhnlich einen dem eigenen sehr ähnlichen, bei dem Verfasser hypothetisch annehmen und von hier aus den Text zu verstehen suchen; mit Hilfe des so gewonnenen vorläufigen Verständnisses verändern wir und verbessern wir jenes hypothetische Bild des geistigen Zustandes des Verfassers; hierdurch werden wir aber gezwungen, auch den Text jetzt etwas anders zu verstehen, und schreiten so wechselseitig im Verständnis des Textes und des Verfassers vorwärts. Aber es ist einleuchtend, daß auf diese Weise der Prozeß des Verstehens niemals abgeschlossen sein kann, daß also keine Stufe des Verständ-

nisses ein Abbild der psychisch wirklichen Meinung des Verfassers im strengen Sinne sein kann. Das eigentümliche Wesen der Sprache verhindert also durchaus die Erkenntnis der »wirklichen«, empirisch individuellen Meinung des Verfassers aus seinem Texte; es verhindert aber nicht überhaupt das Verständnis des Textes, d. h. ein sinnvolles Deuten, sofern nur nicht verlangt wird, daß dieses eine Wiederholung, ein Abbild einer »Wirklichkeit« darstelle.

Die Funktion der Sprache im Erkenntnisprozeß ist von keinem so eingehend untersucht worden wie von Fritz Mauthner.[1])

Nach ihm ist die Rolle der Sprache eine so außerordentlich wichtige und ausschlaggebende, daß ihm jede Erkenntniskritik nur als Kritik der Sprache möglich erscheint. Die Grundlagen zu einer solchen Kritik der Sprache hat er selbst in seinem Hauptwerk zu geben versucht. Seine Untersuchungen führen zu dem Ergebnis, daß die Sprache, obgleich ein vorzügliches Medium für die Kunst, ein völlig unbrauchbares Erkenntnismittel sei. Durch die Sprache ist Erkenntnis, wahre Erkenntnis niemals möglich. Die Sprache dreht sich immer nur in sich selbst; niemals kann etwas herauskommen, was nicht schon vorher daringelegen hätte, von uns vorher hineingelegt worden wäre. Da aber alle Erkenntnis, besonders die wissenschaftliche, an die Sprache gebunden ist, so folgt eine fast nihilistische Skepsis der Erkenntnis, der Wissenschaft gegenüber, die bis zum befreienden Lachen über Gott, Welt, ja über sich selbst führt. Glaubte man früher weit zu gehen, wenn man den Satz aufzustellen wagte: »Götter sind nur Worte«, so sagen wir heute: »Worte sind nur Götter«, d. h. nur Götzen, die wir sklavisch anbeten, Fetische, die unser ganzes Leben willkürlich beherrschen. — Aber zu derartigen Konsequenzen gelangt Mauthner nur dadurch, daß er einen ganz bestimmten Begriff der Erkenntnis im Sinne der Abbildtheorie zugrunde legt. Ist Erkennen ein Abbilden der Wirklichkeit, dann hat

[1]) Vgl. Fr. Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Stuttgart 1901, ferner Wörterbuch der Philosophie, Leipzig 1914.

Mauthner allerdings recht. Die Sprache ist zum Abbilden nicht zu gebrauchen, da sie alles sogleich in eine andere, nur ihr zugehörige Ebene verlegt, alles formt mit Hilfe einer ihr eigentümlichen Gesetzlichkeit. Wir aber folgern hieraus nicht, daß Erkenntnis durch Sprache unmöglich ist, sondern nur, daß Erkenntnis etwas anderes bedeuten muß als Abbilden, daß der überlieferte Begriff der Erkenntnis durch einen anderen ersetzt werden muß. Die Lösung der dem Historiker der Philosophie hier gestellten Aufgabe, aus dem gegebenen Text die psychisch wirklichen Gedanken der Verfasser zu ermitteln, ist also durchaus unmöglich. Aber mehr noch, sie wäre, selbst wenn sie möglich wäre, doch in jeder Hinsicht ungenügend. Der tiefste Gehalt philosophischer Schriften, wie jedes Werkes eines Genies, entstammt der Sphäre des unbewußten Schaffens. Was alles an geistigen Werten in seinem eigenen Werke verborgen liegt, das weiß der Philosoph selbst am wenigsten. Er kann es, ja, er darf es vielleicht gar nicht wissen, zum mindesten nicht, während er das Werk erzeugt. Versucht er aber, es hinterher sich klarzulegen, so befindet er sich ja in genau derselben Lage wie der Historiker, der diese Geistigkeit erfassen will; er muß das Werk, sein eigenes Werk deuten. Diese bewußte Deutung ist aber, wie jede Deutung, abhängig von dem gesamten geistigen Zustand der Zeit, in der sie vorgenommen wird, während jenes unbewußte geniale Schaffen von diesen zeitlichen Bedingtheiten sicherlich in höherem Maße, wenn nicht völlig frei war.[1] Jedenfalls muß die Deutung eines philosophischen Textes, die ein Historiker unternimmt, der sich in großem zeitlichen Abstand von dem Philosophen befindet, erheblich abweichen von der Deutung, die etwa der Philosoph selbst unternommen hatte. Vom Standpunkt der Gegenwart aus haben daher alle Philosophen sich selbst durchaus mißverstanden. Ein Philosoph, dem man Unwissen-

[1] Man kann hier vielleicht einen Zusammenhang sehen mit der Tatsache, daß schaffende Künstler, wenn sie zugleich auch gute reproduzierende Künstler sind, bei der Interpretation ihrer eigenen Werke so häufig versagen.

schaftlichkeit nicht gut vorwerfen kann, Kant, war es, der das Wort in Beziehung auf Platon aussprach, daß es nichts ungewöhnliches sei, einen Philosophen besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Dieses Wort freilich, so richtig es war, hat sich an Kant selbst gerächt; heute bemüht sich jeder Student, Kant besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Auch mußte er erleben, daß, als er sich gegen Fichtes Deutung seiner Lehre öffentlich wehrte, dieser trotzdem bei seiner Auffassung als der einzig möglichen blieb und an Reinhold schrieb, der heilige Geist in Kant habe wahrer gedacht als Kants empirische Persönlichkeit. Hier sehen wir, wie weit man damals von der Ansicht entfernt war, die wahre Auffassung einer philosophischen Lehre müsse übereinstimmen mit der empirisch wirklichen Meinung des Philosophen.

Schließlich sei noch erwähnt, daß die aus dem Einfall des Augenblicks heraus entstandenen Briefe, Tagebuchblätter, Notizen, Entwürfe usw. sicherlich eine relativ leichtere Erkenntnis der wirklichen Meinung des Verfassers erlauben als die zur Veröffentlichung bestimmten Werke, die erst nach sorgfältiger Durcharbeitung der Gedanken niedergelegt werden. So sicher es nun auch ist, daß solche Briefstellen usw. für die Deutung einer philosophischen Lehre nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, so wird doch niemand behaupten, diese Art Quellen sei eine wertvollere und zuverlässigere als die Werke selbst, und doch müßte man dies sagen, wenn es eben auf die psychische Wirklichkeit ankäme.

Eine andere als die physische Wirklichkeit der Texte und als die psychische Wirklichkeit der Gedanken können wir aber als unabhängig von unserem philosophiehistorischen Erkennen bestehend nicht anerkennen. Denn die dritte Art der Wirklichkeit, die geistige Wirklichkeit, ist, wie wir oben gesehen haben, durchaus etwas, das durch den philosophiegeschichtlich erkennenden Geist erst gesetzt wird, etwas, das nirgends anders zu finden ist als innerhalb der Erkenntnisarbeit selbst, in der Wissenschaft. Wir haben zu zeigen versucht, daß es sich für die Geschichte der Philosophie

so wenig wie um die physische Wirklichkeit der Texte, so wenig auch um die psychische Wirklichkeit der Gedanken der Philosophen handeln kann. So bleibt nur jene dritte Art der Wirklichkeit übrig: eine Geistigkeit ist es, die wir im philosophiegeschichtlichen Erkennen ergreifen wollen. Hierdurch erst wird dieses Erkennen zur selbständigen und selbstgenugsamen Wissenschaft, d. h. zu einer schöpferischen Tätigkeit, denn diese Geistigkeit kann auf gar keine andere Weise von uns ergriffen werden als dadurch, daß wir sie durch unseren eigenen Geist erzeugen.

Soweit also die philosophiegeschichtliche Erkenntnis Wissenschaft sein soll, soweit besteht sie niemals in einer bloßen Rekonstruktion von irgend etwas »Gewesenem«, in einer Darstellung, d. h. Abbildung von irgend etwas »Daseiendem«. Es ist nichts »gewesen« außer der psychischen Wirklichkeit, den Gedanken der Philosophen; diese im strengen Sinne zu rekonstruieren, haben wir keinerlei Möglichkeit, und es ist nichts »daseiend« außer den Texten; diese zu wiederholen, kann erst recht nicht unsere Aufgabe sein. Noch einmal, vielleicht kürzer zusammengefaßt, mit anderen Worten zu sagen, was der Philosoph schon selbst gesagt hat, schlecht darzustellen, was der Philosoph vielleicht außerordentlich prägnant ausdrückte, sogar, was viel seltener vorkommen mag, gut auszudrücken, was vom Philosophen vielleicht nicht gut dargestellt war, lange, aus dem Zusammenhang gerissene Zitate abzuschreiben, die dann durch wenige eigene Zeilen aneinandergeflickt werden, — dies alles mag einen gewissen Nützlichkeitswert haben, es mag solchen dienlich sein, die die Werke der Philosophen selbst noch nicht kennen, kurz es mag ein notwendiges Hilfsmittel sein für das Studium; Geschichte der Philosophie selbst aber als Wissenschaft, die nur bestimmt sein kann für denjenigen, der die Werke der Philosophen kennt, ist etwas ganz anderes. Es genügt uns nicht, wenn der Historiker der Philosophie am Schreibtisch sitzend Hunderte von alten Büchern durchliest und uns davon Inhaltsangaben übermittelt, damit wir doch der Mühe überhoben seien,

diese Bücher selbst durchzulesen; wir fordern von ihm lebende, tätige Arbeit. Die Texte bilden für ihn nur den rohen Stoff, den er durch die aus dem Leben stammende Energie seines Geistes formen muß, damit aus dem Chaos der vorhandenen philosophischen Texte der Kosmos werde, der allein auf den stolzen Namen der Wissenschaft Anspruch erheben kann. Er muß das leisten, was einst Faust tat, als er die Bibel aufschlug, um sie zu übersetzen; die Deutung, die er da unternahm, beruhte nicht auf einem bloßen Einfall, den er dem Texte allein verdankt, sie wurzelt vielmehr in den ungeheuerlichen inneren Erschütterungen, die er vorher durchlebt hat, und ist so ein notwendiger Ausdruck seines eigenen, innersten Wesens. Ihm half der Geist! So drückt er es selbst aus. Und ohne diese Hilfe wird die sorgfältige Durchforschung der Quellen immer nur Stückwerk liefern können.

So fällt jede realistische Auffassung des philosophiegeschichtlichen Erkennens dahin, mag es sich um die gewöhnliche naiv-realistische Auffassung handeln oder um eine andere Form.

So fällt auch die alte Auffassung des Begriffs der philosophiegeschichtlichen Wahrheit dahin, wonach diese in der möglichst getreuen Übereinstimmung mit der »Wirklichkeit« besteht. Und mit um so zwingenderer Gewalt erhebt sich jetzt wiederum die Frage, die das eigentliche Problem dieser Untersuchung bildet. Was ist unter der philosophiegeschichtlichen Wahrheit zu verstehen? Was bedeutet die Objektivität einer philosophiegeschichtlichen Erkenntnis, da sie nicht mehr Übereinstimmung mit einer Wirklichkeit bedeuten kann? Kann es überhaupt eine objektive philosophiegeschichtliche Erkenntnis, d. h. eine Geschichte der Philosophie als Wissenschaft geben?

Einen Versuch zur Beantwortung dieser Fragen wollen wir im II. Teil dieser Untersuchung unternehmen.

Vorher soll aber noch gezeigt werden, wie die hier dargestellte Auffassung, weit entfernt, etwas ganz neues zu sein, seit den Anfängen einer wirklich wissenschaftlichen

Behandlung der Geschichte der Philosophie bei Hegel sich in der Entwicklung unserer Wissenschaft geltend gemacht hat[1]) und schließlich in der Gegenwart in ihrer grundlegenden Bedeutung gewürdigt und durchgeführt worden ist.

§ 6.

An die Spitze unserer Übersicht stellen wir ein Wort Goethes, das in überraschender Weise mit unserer Auffassung übereinstimmt:

> » . . . wie denn überhaupt keine Überlieferung ihrer Natur nach ganz rein gegeben und, wenn sie auch rein gegeben würde, in der Folge jederzeit vollkommen verständlich sein könnte, jenes wegen Unzulänglichkeit der Organe, durch welche überliefert wird, dieses wegen des Unterschieds der Zeiten und Orte, besonders aber wegen der Verschiedenheit menschlicher Fähigkeiten und Denkweisen; weshalb denn ja auch die Ausleger sich niemals vergleichen werden.«

Die Geschichte der Philosophie als ein philosophisches Problem, — das war eine der großen Entdeckungen Hegels. Zum ersten Male war hier die Forderung einer Philosophie der Geschichte der Philosophie aufgestellt. Was Hegel selbst zur Erfüllung dieser Forderung unternahm, war freilich nicht Erkenntnistheorie, man könnte es eher als Metaphysik der Geschichte der Philosophie bezeichnen. Das philosophiegeschichtliche Erkennen bildete für ihn noch kein besonderes Problem; wahrscheinlich glaubte er es mit erfaßt durch seine Untersuchungen über das geschichtliche Erkennen überhaupt, auf die wir gleich näher eingehen wollen. Die Problematik der Geschichte der Philosophie beruhte für ihn lediglich auf dem Widerspruch, der aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der historisch

[1]) Von unserem Standpunkt aus soll jetzt selbstverständlich nicht mehr behauptet werden, dies ginge aus den Texten der betreffenden Philosophen oder Historiker mit eindeutiger Sicherheit hervor, sondern wir begnügen uns damit, aus einer bestimmten »Deutung« der Texte jenen Zusammenhang mit unserer Auffassung zu konstruieren.

vorhandenen Systeme und der eindeutigen Bestimmtheit der Idee der Wahrheit entsteht. Dieser Widerspruch wird gelöst durch die Einführung des Begriffs der Entwicklung. Dieser Begriff hat für die Weiterbildung unserer Wissenschaft, freilich nicht in der logizistischen Eintönigkeit, in der Hegel ihn gebrauchte, außerordentliche Bedeutung gewonnen, wir werden daher bei der Betrachtung der weiteren Entwicklung unserer Wissenschaft auf ihn zurückkommen. Hegel selbst aber gelangte schon zu dem Satz, der die damalige Auffassung der Geschichte der Philosophie völlig umstürzte: »Die Geschichte der Philosophie hat es somit ihrem wesentlichen Inhalt nach nicht mit Vergangenem, sondern mit Ewigem und schlechthin Gegenwärtigem zu tun.«[1])

In der Einleitung zur Philosophie der Geschichte hat sich Hegel eingehend mit den Grundlagen der historischen Erkenntnis überhaupt beschäftigt. Dort ist ausgeführt, daß man sich nicht mit den bloßen Gegebenheiten begnügen dürfe, wenn Wissenschaft zustande kommen solle, sondern daß eine Bearbeitung des gegebenen Materials mit Hilfe gewisser apriorischer Voraussetzungen erforderlich sei. Dies entspricht durchaus der Gesamtauffassung Hegels über das Verhältnis von Erfahrung und Wissenschaft. Die nicht aus der Erfahrung abzuleitenden Voraussetzungen, die unter dem Namen Vernunft zusammengefaßt werden, findet man in der Erfahrung selbst wieder, aber nur dann, wenn man schon mit diesen Voraussetzungen an die Erfahrung herangetreten ist. »Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit seinem Denken; er bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene. Das Wahrhafte liegt nicht auf der sinnlichen Oberfläche; bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muß Nachdenken angewendet werden. Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch

[1]) Hegel, W. W. VI § 86 Zus. 8.

vernünftig an.«[1]) Hier ist die Absage an den historischen Realismus mit aller Deutlichkeit vollzogen.

Es sei an dieser Stelle erwähnt, daß noch eine andere Parallele zu unserer Auffassung sich in der Lehre Hegels aufweisen läßt. Sie liegt in der Bedeutung, die Hegel dem Widerspruch als dem lebendigen Beweger von Welt und Wissenschaft zuerkannte. Dadurch glaubte er der toten Starrheit des Logischen, Begrifflichen zu entgehen, daß er das Prinzip der ewigen Bewegtheit nicht etwa von außen an das Logische heranbrachte, sondern in das tiefste eigentliche Wesen des Begriffs selbst hineinversenkte. Der wahrhafte Begriff ist für ihn etwas, das sich aus sich selbst, von innen her nach bestimmten Gesetzen verändern, entwickeln muß, um in seiner Abwandlung die unendliche Idee realisieren zu können. Zu einer solchen dauernden Bewegung ist der Begriff aber nur dann befähigt, wenn er widerspruchsvolle Elemente in sich birgt, wenn er den Keim seines Gegensatzes schon in sich enthält. Auf keinem anderen Wege kann er der Gefahr der Erstarrung entgehen. Nur in jener Selbstbewegung der Begriffe aber besteht die Wissenschaft.

Dieser Gedankengang ist, wie man leicht sieht, mit dem, was wir über die philosophischen Lehren ausgeführt haben, nahe verwandt. Wir haben zu zeigen versucht, daß unsere Wissenschaft, die Geschichte der Philosophie, nicht ein starrer Abklatsch von etwas gegebenem sein kann, sondern in einer lebendigen, zu immer neuen Gestaltungen führenden Bewegung besteht, in einer Deutung, und das heißt immer Neu-Deutung, Anders-Deutung der philosophischen Texte. Und auch diese Bewegung wird nur dadurch ermöglicht, daß die wahrhaft philosophischen Texte ihrer Natur nach mehrdeutig sind, d. h. in gewissem Sinne widerspruchsvolle Elemente enthalten, die Deutungen nach verschiedenen Richtungen möglich machen. Diese Parallele zwischen der Hegelschen Lehre vom Begriff und unserer Auffassung läßt sich übrigens noch tiefer verfolgen; doch können wir hierauf erst im II. Teil unserer Arbeit zurückkommen.

[1]) Hegel, Einleitung in die Philosophie der Geschichte.

Die hier skizzierte Auffassung Hegels von den Grundlagen der Geschichte der Philosophie ist nun, wie bereits erwähnt, für die weitere Entwicklung unserer Wissenschaft sehr bedeutungsvoll geworden. Mag ein Denker sich der Gesamterscheinung Hegels gegenüber noch so ablehnend verhalten, in der Auffassung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft ist er von ihm abhängig. Dieser überall zu spürende Einfluß Hegels ist aber naturgemäß in sehr verschiedenen Richtungen wirksam geworden, entsprechend der geistigen Einstellung des diese Gedanken aufnehmenden Philosophen und Philosophiehistorikers. Wir wollen versuchen, die wichtigsten dieser Richtungen, die seit Hegel innerhalb unserer Wissenschaft aufgetreten sind, uns vor Augen zu führen.

Da sind zunächst die Historiker zu erwähnen, die sich eng an Hegel anschlossen: Joh. Ed. Erdmann, der auch zeitlich Hegel noch sehr nahe steht[1]) und sein Schüler Kuno Fischer, der bekannteste und zu seinen Lebzeiten erfolgreichste Vertreter dieser Richtung.[2])

Während Erdmann aber eigentlich nur Hegels Grundsätze auf die Geschichte der neueren Philosophie zu übertragen unternahm, macht sich bei Kuno Fischer schon das Bestreben bemerkbar, sich von den Hegelschen Konstruktionen zu befreien. Dadurch aber kehrte er zu dem Standpunkt des naiven historischen Realismus, den Hegel selbst abgelehnt hatte, zurück. Denn wenn man jene Konstruktionen bekämpfte, so geschah es aus dem Grunde, weil man sie mit der empirischen »Wirklichkeit« nicht in »Übereinstimmung« sah.

Diese Wirklichkeit glaubte man natürlich aus den Quellen (und man begnügte sich noch dazu mit den gedruckten Quellen) eindeutig bestimmen zu können. Dann aber war nur noch ein kleiner Schritt nötig, um die Fehlerhaftigkeit jener Konstruktionen nicht in dem ihrer besonderen Be-

[1]) Sein »Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren »Philosophie« begann schon 1834, also wenige Jahre nach Hegels Tode zu erscheinen.

[2]) K. Fischers, »Geschichte der neueren Philosophie«, erschien in den Jahren 1854 ff.

schaffenheit zugrunde liegenden Gedanken zu suchen, sondern Konstruktionen als solche zu bekämpfen; man glaubte, sie überhaupt verwerfen zu müssen, weil jede die empirische Realität vergewaltige. Damit war man eben zu jener naiv realistischen Auffassung zurückgekehrt, wonach die Aufgabe des Historikers in der bloßen Wiedergabe einer gegebenen, jederzeit aus den Quellen zu ermittelnden Wirklichkeit besteht.

Nicht durch seine Abkehr vom historischen Realismus hat also Hegel auf diese Richtung gewirkt, sondern durch seinen Begriff der geschichtlichen Entwicklung, den Kuno Fischer in seiner Einleitung zur Geschichte der neueren Philosophie ausdrücklich wieder aufnahm. Hiernach besitzt jede philosophische Lehre, welche die gesamten Ergebnisse der Kultur ihrer Zeit zusammenfaßt, um sie gleichsam in sich abzuspiegeln, in dieser Funktion ihren Wert und ihre selbständige Bedeutung. Aber die Kultur ist nichts festes; sie wandelt sich mit dem Laufe der Zeit. Einer veränderten Kultur entspricht nun aber die aus früheren Zeiten, aus einer anderen Kultur stammende Lehre nicht mehr; es muß ein neues philosophisches System entstehen, das die neue Kultur zu umfassen und zu vollenden strebt und die alten Lehren in sich aufhebt. Mit Recht, mit geschichtlicher Notwendigkeit verdrängt dieses neue System die alten; aber ins Unrecht setzt es sich, sobald es die nur auf dem Boden seiner Zeit berechtigten und begründeten Ergebnisse zu absoluter Geltung zu erheben sucht; auch dieses System wird, wenn seine Zeit abgelaufen, in einem neuen System aufgehoben werden. Sein Wert ist damit nicht verringert, denn: »Nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist.«[1])

Diese durchaus schon relativistisch anmutende Auffassung wird allerdings von Hegel abgeschwächt durch die Inkonsequenz, mit der er diese »letzte Philosophie«, die doch nur als ein Idealpunkt, als ein regulatives Prinzip

[1]) Hegels Schlußwort seiner letzten Vorlesung über die Geschichte der Philosophie.

gedacht werden kann (da sie auch erst am »letzten« Tage erscheinen kann), mit einem konkreten historischen Gebilde, nämlich mit seiner eigenen Philosophie identifizierte. Jedenfalls ist aber die Geschichte der Philosophie auch für Kuno Fischer »der fortschreitende Prozeß der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes«, mag dieser Prozeß nun mit Hegel seinen Abschluß gefunden haben oder nicht. Aber die »Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes«[1]) ist auch nichts anderes als die Philosophie selbst, die eben nur als ein geschichtlicher Prozeß zu erfassen und zu begreifen ist. So wird die philosophische Bedeutung der Geschichte der Philosophie außerordentlich erweitert; sie wird geradezu zur Philosophie selbst. Das Objekt der Philosophie ist nach K. Fischer der menschliche Geist. Da aber dieser eine geschichtliche Entwicklung nicht hat, sondern recht eigentlich ist, so muß sich auch die Erkenntnis dieses Objekts in verschiedenen, mannigfaltigen Erkenntnissystemen darstellen. »Was also kann die Philosophie in dieser Rücksicht anders sein, als Geschichte der Philosophie?«[2]) Wie man sieht, ist die Notwendigkeit der Wandlung der philosophischen Systeme, der geschichtlichen Aufeinanderfolge verschiedener Arten, die Welt philosophisch aufzufassen, hier klar erkannt, nicht aber die Notwendigkeit auch der Wandlung der philosophiegeschichtlichen Auffassung der Systeme. In der erwähnten Gleichsetzung von Geschichte der Philosophie und Philosophie selbst liegt nun offenbar die Wurzel des Historizismus, der einseitigen Überschätzung der Bedeutung der Geschichte der Philosophie, die alle philosophische Arbeit schließlich auf philosophiehistorische beschränken wollte. Diese Richtung konnte nur in einer Zeit, da die Beschäftigung mit der systematischen Philosophie tief darniederlag,

---

[1]) Das Beiwort »menschlich« erscheint sehr eigenartig und unhegelisch, sehr viel folgerichtiger sagt Erdmann: »Die Geschichte ist die Entwicklung des allgemeinen Geistes in der zeitlichen Erscheinung.« (Vgl. seine Geschichte der neueren Philosophie 1834 S. 1.)

[2]) K. Fischer, Einleitung zur Geschichte der neueren Philosophie S. 8.

Anhänger finden.[1]) Auf die Fehlerhaftigkeit dieser ganzen Auffassung werden wir im zweiten Teil unserer Arbeit zurückkommen. Sowenig wir uns also mit diesem Standpunkt einverstanden erklären können, sowenig darf doch übersehen werden, welche bedeutenden und wertvollen Früchte die eingehende Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie getragen hat. K. Fischers Werk über Kant, sowenig brauchbar es uns auch heute erscheint, hat doch in starkem Maße zur Zurückwendung der deutschen Philosophie auf Kant beigetragen.[2]) Hier ist vor allen auch Ed. Zeller zu nennen, der in seiner »Philosophie der Griechen« mit viel größerer wissenschaftlicher Genauigkeit und weit mehr in die Tiefe gehender Sorgfalt als K. Fischer ein Werk geschaffen hat, das, wenn auch nicht die Geschichte der griechischen Philosophie, so doch ein im größten Maßstabe angelegtes Hilfsmittel zu einer solchen Geschichte geworden ist. Darum hat es sich seinen Wert durch die Vollständigkeit des mit dem ganzen Rüstzeug der Philologie hier zusammengetragenen Materials erhalten, auch wenn in einzelnen Punkten Zellers Ergebnisse durch neuere Forschungen überholt worden sind. Mit Zeller war aber der eigentliche Historizismus schon überwunden. Zwar sagte er ausdrücklich[3]), er habe sich die Aufgabe gestellt, »zwischen der gelehrten Forschung und der spekulativen Geschichtsbetrachtung zu vermitteln; die Tatsachen nicht bloß empirisch zu sammeln, aber auch nicht von oben her zu konstruieren«. Aber er entfernte sich doch noch viel weiter von Hegel als K. Fischer. Die Macht der Hegelschen Philosophie war ja auch damals bereits gebrochen; an die Stelle der unkritischen Überschätzung war eine ebenso unkritische Verachtung getreten. Auch innerhalb der Geschichtswissenschaft war man zum

[1]) Der Historizismus trat übrigens damals nicht etwa zum ersten Male auf; zu allen Zeiten des Niedergangs der Philosophie lassen sich ähnliche Bestrebungen nachweisen. Auch Kant fühlte sich genötigt (in dem bekannten Wort zu Beginn der Prolegomena), scharf gegen ihn vorzugehen.

[2]) Vgl. hierzu W. Windelband, Kuno Fischer und sein Kant. Kantstudien Bd. II Heft 1 Leipzig 1897.

[3]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, Vorwort zur 4. Aufl. S. V.

historischen Realismus zurückgekehrt (Ranke). So ist es zu erklären, wenn Zeller sagte[1]): »Die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Geschichtsstoffes (der griechischen Philosophie) hat natürlich denselben Gesetzen zu folgen wie die Geschichtschreibung überhaupt. Unsere Aufgabe ist die Ausmittlung und Darstellung dessen, was geschehen ist.« Er nähert sich der psychologischen Auffassung, indem er sagt[2]): »Wer ein philosophisches System darstellen will, der soll die Ansichten, welche sein Urheber gehabt hat, in dem Zusammenhang wiedergeben, den in sie in seinem Geiste gehabt haben.« Von diesem Standpunkt aus ist dann Geschichte der Philosophie und Philosophie selbst durchaus nicht mehr dasselbe.

Diese gesamte Richtung vernachlässigte also, so sehr sie Hegelsche Gedanken zum Teil außerordentlich fruchtbar anwandte, gerade jenes Moment in der Hegelschen Auffassung, das vom historischen Realismus abführt, und das wir oben besonders in den Vordergrund gerückt hatten.

Ganz im Gegensatz hierzu hat eine andere Richtung innerhalb unserer Wissenschaft den überlieferten Objektivitätsbegriff vollkommen fallen gelassen, ebenfalls unter dem Einfluß der Hegelschen Auffassung. Es handelt sich um die Art der Behandlung der Geschichte der Philosophie, wie sie von Hermann Cohen und der Marburger Schule ausgebildet worden ist. Auch diese Denker haben den Begriff der Entwicklung von Hegel aufgenommen, aber sie brachten ihn, ihrer systematischen Gesamteinstellung gemäß, in einer eigenartigen Weise zur Erstarrung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung bedeutet ihnen nicht ein lebendiger Fluß, der in sich selbst seinen Wert trägt, sondern nur das In-die-Erscheinung-Treten einer idealen, man möchte fast sagen metaphysischen Ordnung, eines übergreifenden Zusammenhangs, der in den einzelnen geschichtlichen Tatsachen nur abgespiegelt wird. Diese Ordnung fällt nicht mit der chronologischen zusammen; über Jahrhunderte

[1]) a. a. O. S. 8.
[2]) a. a.O. Vorwort zur 4. Aufl. S. VII.

greift sie hinweg. Daher kann Geschichte der Philosophie nicht darin bestehen, daß man nach der zufälligen Ordnung der Lebenszahlen die einzelnen sogenannten philosophischen Lehren darstellt, sondern ihre Aufgabe ist es, jenen eindeutigen Zusammenhang aufzuweisen, der erst gewisse Lehren als philosophische Lehren erkennen läßt. Nur insofern ein Werk diesen Zusammenhang zum Ausdruck bringt, besitzt es philosophiegeschichtliche Bedeutung. Die Philosophen selbst aber sind sich dieses überindividuellen Zusammenhangs nicht bewußt; sie können sich seiner nicht bewußt werden, da sie die ihnen vorausgegangene Entwicklung meist nur mangelhaft, die zukünftige aber gar nicht übersehen können. Daher muß der Historiker der Philosophie in gewissem Sinne stets über das hinausgehen, was der Philosoph selbst sagte und meinte, er muß den Philosophen besser verstehen, als dieser sich selber verstand. Die Leistungen des Aristoteles, die Leistungen der englischen Aufklärung werden von Cohen als ein Rückschritt aufgefaßt,[1]) aus dem Grunde, weil sie sich dem von Cohen gesehenen übergreifenden geschichtlichen Zusammenhang, der in mächtigem Bogen von Platon über den Cusaner, Descartes, Leibniz zu Kant (und von da zu Cohen) führt, nicht einordnen lassen. Aristoteles, Locke, Hume und dann weiter Schopenhauer und Nietzsche werden von Cohen, so sehr er ihre wissenschaftlichen oder dichterischen Verdienste gelten läßt, aus der Ehrenliste der Philosophen (im strengen Sinne des Wortes) gestrichen.

Wie man ohne weiteres sieht, kann in der Cohenschen Auffassung der Geschichte der Philosophie von Objektivität im gewöhnlichen Sinne nicht mehr die Rede sein. Es sollen die Lehren gar nicht reproduziert werden, sondern es soll aus einem Teil der überlieferten Lehren ein diesen immanenter, den einzelnen Philosophen unbekannt geblie-

[1]) Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung 3, Berlin 1918 S. 31: »So sehen wir, daß Aristoteles, der als entwicklungsgeschichtlicher Sensualist zwar für die Förderung der Naturgeschichte von Bedeutung ist ..... als Metaphysiker die Philosophie von der rechten Bahn abgelenkt hat ....«

bener Zusammenhang herausgearbeitet werden. Dieser Zusammenhang ist aber nicht das eigentliche, ursprüngliche Auswahlprinzip, da er sich nur aus einem Teil des historischen Materials herauskonstruieren läßt, also eine Auswahl unter diesem Material schon voraussetzt. Nicht weil Aristoteles in gar keinen philosophiegeschichtlichen Zusammenhang gestellt werden kann (das kann er sehr wohl), sondern weil Platons und Kants Grundgedanken (in Marburger Auffassung) die Wahrheit darstellen und Aristoteles in den Zusammenhang, der zwischen diesen Denkern besteht, nicht ohne weiteres hineingeordnet werden kann. Hier enthüllt sich das subjektive Moment der Cohenschen Auffassung. Denn jede Begründung einer allgemeinen Auffassung der Geschichte der Philosophie, die von der Wahrheit einer bestimmten philosophischen Lehre ausgeht, muß als eine subjektive Begründung angesehen werden. Wer die Wahrheit schon besitzt, wer schon weiß, was Philosophie ist oder sein soll, der kann von diesem Standpunkt aus eine objektive Geschichte nur noch dieser, seiner eigenen Philosophie, nicht aber eine objektive Geschichte der Philosophie schreiben. Die Cohensche Auffassung der Geschichte der Philosophie hat den überlieferten Begriff der Objektivität aufgegeben, aber sie gab damit zugleich jede allgemeine Objektivität auf; ein subjektives Prinzip ist an ihre Stelle getreten. Auf das Wesen dieser Subjektivität und ihren tieferen Grund werden wir noch näher einzugehen haben, wenn wir im II. Teil dieser Arbeit den Gegensatz hierzu, die Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis, genauer betrachten werden.

Eine dritte Richtung endlich, die wahrscheinlich nur indirekt (durch Vermittlung von Jakob Burckhardt) von Hegel beeinflußt ist, wird durch Nietzsches Geschichtsauffassung gekennzeichnet und führt von da über Simmel bis in die jüngste Gegenwart hinein. Hier ist gerade jene antirealistische Tendenz der Hegelschen Auffassung am stärksten weitergebildet und in eigenartiger Weise umgeformt worden durch die zum ersten Male an den Histo-

riker bewußt gestellte Forderung der künstlerischen Durchdringung des historischen Stoffes. Für Nietzsche ist Geschichte nicht eine Rekonstruktion von etwas gewesenem, sondern eine durchaus ins Künstlerische gewendete schöpferische Tätigkeit, ein »Weiterdichten in gegebenen Typen«, wozu eine »künstlerische Potenz« gehört. Die zitierten Worte finden sich bereits in der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung, die den Titel führt: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.« Dort heißt es auf S. 333: »Es wäre eine Geschichtschreibung zu denken, die keinen Tropfen der gemeinen empirischen Wahrheit in sich hat und doch im höchsten Grade auf das Prädikat der Objektivität Anspruch machen dürfte.«

Auch die Mehrdeutigkeit der Texte ist dem Philologen Nietzsche bekannt: »Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen, es gibt keine ‚richtige' Auslegung.«[1]) Die relativistische Wendung der zweiten Hälfte dieses Satzes können wir hier weder anerkennen, noch sie ablehnen. Denn hier handelt es sich ja gerade um das Problem, das uns in dem zweiten Teil unserer Arbeit beschäftigen soll. Nur soviel sei schon hier gesagt: es ist freilich, wie wir gesehen haben, nicht notwendig, daß es nur eine ‚richtige' Auslegung geben kann; aus diesem Satze aber, daß es nicht eine ‚richtige' Auslegung gibt, folgt für uns nicht ohne weiteres, daß es keine ‚richtige' gibt. — In ähnlichem Sinne heißt es in der zweiten Unzeitgemäßen (S. 337): »Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch.« Weit entfernt ist Nietzsche schließlich auch von einer philologisch-psychologischen Auffassung der Aufgabe des Historikers. Im Nachlaß Bd. X (S. 317) heißt es: »Aber überhaupt scheint es mir nicht so wichtig zu sein, wie man es jetzt nimmt, daß bei irgendeinem Philosophen genau ergründet und ans Licht gebracht werde, was er eigentlich im strengsten Wortverstande gelehrt habe, was nicht: eine solche Erkenntnis ist wenigstens nicht für Menschen geeignet, welche eine

[1]) Vgl. hierzu Bertram, Nietzsche, 1918, Einleitung.

Philosophie für ihr Leben, nicht eine Gelehrsamkeit für ihr Gedächtnis suchen; und zuletzt bleibt es mir unwahrscheinlich, daß so etwas wirklich ergründet werden kann.« Eine Stelle aus der »Morgenröte« (Nr. 307) faßt dies alles zusammen in den Sätzen: »Ein Geschichtschreiber hat es nicht mit dem zu tun, was wirklich geschehen ist, sondern nur mit den vermeintlichen Ereignissen ... Alle Historiker erzählen von Dingen, die nie existiert haben, außer in der Vorstellung.«

Eine systematische Durchführung dieser Auffassung hat dann Georg Simmel unternommen; er führte den Begriff des historischen Apriori ein, worunter jene geistig-formende Kategorie verstanden werden soll, die aus dem materiellen Stoff ein geistiges Gebilde schafft, aus dem »Geschehen« die »Geschichte« macht.[1] Simmel war aber zugleich selbst Historiker der Philosophie und konnte so seine Auffassung an konkreten, philosophiehistorischen Objekten zur Entfaltung bringen. In seinem Werk »Schopenhauer und Nietzsche« sagt er in der Vorrede, »daß die tiefere Aufgabe, statt auf die bloße Darlegung der Philosophie des Denkers, auf eine Philosophie über den Denker gehen muß«. Damit ist fast alles gesagt, was wir in den vorhergehenden Kapiteln über das philosophiegeschichtliche Erkennen ausgeführt haben. Dieser tieferen Aufgabe blieb sich Simmel in seinen historischen Arbeiten stets bewußt. Niemals wollte er bloß wiederholen, was die Philosophen selbst gesagt haben, sondern ihre Texte waren für ihn nur ein Ausgangspunkt, ein Mittel, die Entfaltung philosophischer Gedanken in einer bestimmten Richtung anzuregen.

Mit der Abkehr vom historischen Realismus ist nun leicht, wie schon bei Nietzsche bemerkt, eine gewisse Relativierung der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis verbunden. Denn wenn diese nicht mehr in einer Reproduktion von etwas gegebenem besteht, sondern sich als eine freie Schöpfung des Geistes darstellt (Philosophie über den Denker),

1) Vgl. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 2. Aufl. 1905.

so ist die Möglichkeit vorhanden, daß unter sich ganz verschiedene, ja entgegengesetzte philosophiegeschichtliche Erkenntnisse gleichberechtigt einander gegenüberstehen. Simmel sagt am Schluß seines Kant-Werkes: »Die Interpretationen Kants stehen nebeneinander, jede den Ansprüchen besonderer Geistesarten genügend.« Aber kann und soll dies ohne weiteres für alle versuchten Interpretationen gelten? Simmel würde dies sicherlich bestritten haben, aber mit welchem Rechte konnte er es bestreiten? Hier liegt ein Problem versteckt, welches von Simmel nicht mehr aufgenommen worden ist; es ist das Problem unserer Arbeit und wird im II. Teile noch einmal ausführlich aufgerollt werden. Ganz im Sinne des I. Teils unserer Arbeit fährt Simmel aber dann fort: »Kant gehört zu den ganz großen Geistern, deren Bild sich mit den Wandlungen der Geschichte selbst wandelt, weil sie der Entwicklung dauernd eingefügt bleiben und darum sozusagen immer verschiedene Rollen spielen.«

Noch weiter, gleichsam bis an ihre äußerste Grenze, ist die antirealistische Auffassung der Geschichte durch Ernst Bertram geführt worden. Dieser hat in der Einleitung zu seinem schnell berühmt gewordenen Buch über Nietzsche[1]) in höchst eindringlicher Weise gezeigt, daß die Geschichte in keiner Weise als eine Rekonstruktion irgendeiner Wirklichkeit anzusehen sei. Um den Gegensatz zwischen Geschichte und Wirklichkeit (im gewöhnlichen Sinne) aufs schärfste zu kennzeichnen, will er das, was die Geschichtswissenschaft erarbeitet, als »Legende« bezeichnet wissen. Hier ist der Kampf gegen den Realismus so weit getrieben, daß jede Wirklichkeit, auch die durch die Wissenschaft erst gesetzte, aufgegeben zu sein scheint. Die Verwendung des Begriffs der Legende erscheint darum willkürlich und nicht ganz glücklich, weil das, was dieser Begriff bezeichnet, nicht nur, wie beabsichtigt, in sich den Charakter der völligen Verschiedenheit von der »Wirklichkeit«, sondern auch den

[1]) Ernst Bertram, Nietzsche, Berlin 1918.

Stempel einer gewissen Minderwertigkeit in Beziehung auf seinen eigenen Realitätscharakter trägt. So wird die Wissenschaftlichkeit der Arbeit der Geschichtschreibung, die als Wissenschaft irgendeine Beziehung auf eine Realität haben muß, in Frage gestellt. Für uns ist ja gerade umgekehrt das, was die Geschichtswissenschaft herausarbeitet, die eigentliche, historische Wirklichkeit, wir kennen keine andere, wir sehen keine andere Möglichkeit, zu einer Wirklichkeit zu gelangen, als eben durch die Arbeit der Wissenschaft; nennt man nun das, was die Wissenschaft hervorbringt, mit Bertram Legende anstatt Wirklichkeit, so gibt es überhaupt keine historische Wirklichkeit und damit auch keine Geschichtswissenschaft mehr. Denn das, was man gemeinhin Wirklichkeit nennt, ist, wie wir wissen, nichts als der bloße Baustoff für die Wissenschaft und daher allerdings von der durch diese erzeugten Wirklichkeit völlig unterschieden.

Hier muß auch schließlich W. Windelband erwähnt werden; er steht nur darum am Ende unserer Übersicht, weil in ihm gleichsam eine Verschmelzung der beiden zuletzt genannten Richtungen vor sich gegangen ist. Als Schüler Kuno Fischers glaubt er dessen Werk fortzusetzen; überall, wo er sich theoretisch mit den Grundlagen unserer Wissenschaft beschäftigt, steht er durchaus auf dem Boden der überlieferten, realistischen Auffassung. Darum sucht er sich auch die philologisch-wissenschaftliche Genauigkeit des Verfahrens, wie es von Zeller ausgebildet worden war, zu eigen zu machen. Aber wenn es in der Vorrede zur 1. Auflage seiner Geschichte der neueren Philosophie heißt, seine neue Darstellung befinde sich »in der schwierigen Lage, den früheren Bearbeitungen und namentlich Kuno Fischer gegenüber von vornherein zu wissen, daß die beste Reproduktion schon vorhanden ist . . . .«, so klingt uns dies darum so eigenartig, weil das, was Windelband nun selbst leistet, durchaus nicht eine »Reproduktion« im strengsten Sinne darstellt, die in Beziehung auf die Treue mit irgendeiner anderen (und nun gar mit der Fischerschen) verglichen

werden kann. Wenn Windelband selbst Geschichte der Philosophie trieb, dann kam ohne Rücksicht auf seine theoretische Überzeugung die Eigenart seiner Persönlichkeit zum Durchbruch, die als künstlerische Gestaltungskraft den Stoff formte. Daher muß man, wenn man seine historischen Werke selbst im Auge hat, ihn jener von Nietzsche ausgegangenen Richtung beizählen. Denn was jene persönliche, künstlerische Note bedeutet, in welchem Grade sie die Darstellung auf eine ganz andere Ebene erhebt, ihr Lebendigkeit und Schwungkraft verleiht, das erkennt man, wenn man etwa Zellers Grundriß mit Windelbands Geschichte der griechischen Philosophie vergleicht.

Auf die problemgeschichtliche Methode Windelbands brauchen wir hier nicht einzugehen, da dies nicht unmittelbar die Frage der Beziehung der Erkenntnis auf die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit, die Frage: Abbildtheorie oder nicht, betrifft.

Wenn nun in der Gegenwart gerade die Richtung den größten Einfluß gewonnen hat, welche nicht die bloße Aufnahme und Reproduktion des Gewesenen für ihre Aufgabe hält, sondern zu einer mehr aktivistischen Auffassung hinleitet, so kommt hierin eine Tendenz zum Ausdruck, welche für die gesamte geistige Haltung des Menschen unserer Zeit durchaus charakteristisch ist. Auch auf anderen Gebieten finden wir das Bestreben, den Wert des spezifisch Geistigen loszulösen von irgendeiner Beziehung auf etwas nicht-geistiges und darum ihm fremdes. Das Geistige trägt seinen Wert stets in sich selbst und bedarf darum nicht der Beziehung auf eine (nicht-geistige) Außenwelt.

Man erblickt nicht nur im Erkennen heute im Gegensatz zu früheren Zeiten eine Tätigkeit, die ihren eigenen Gesetzen folgt und deren Wert darum nicht in der »Übereinstimmung« mit einer »Wirklichkeit« beruhen kann, auch in der Auffassung der Kunst ist eine ganz ähnliche Wandlung vor sich gegangen. Der Wert, die Bedeutung eines Kunstwerks wird nicht mehr in seiner Beziehung zur »Natur«, in der Vollkommenheit der »Nachahmung« gesucht. So

entstand jene Abwendung vom Naturalismus, die ein charakteristisches Merkmal der gegenwärtigen Kunst bildet. Die Bedeutung dieser Abwendung in Beziehung auf die Dichtkunst hat Gundolf in seinem George-Buch besonders hervorgehoben und eindringlich geschildert. Nur darf man nicht übersehen, daß in der Entwicklung der Kunst häufig die Zeiten eines strengen Naturalismus mit denen seines extremen Gegenteils sich abgewechselt haben. Wir erleben nun gerade die Zeit einer solchen extremen, radikalen Abwendung vom Naturalismus, die schließlich dahin geführt hat, daß mancher schon genug getan zu haben glaubt, wenn er, um zu dem Geistigen zu gelangen, die Natur möglichst gewalttätig zerschlägt; obgleich es klar ist, daß es mit diesem Zerschlagen allein nicht getan ist. Es ist aber durchaus nicht unwahrscheinlich, daß diese Bewegung ihren Höhepunkt bereits überschritten hat, und die Entwicklung einem wenn auch gemäßigten, man möchte sagen gereinigten Naturalismus zustrebt. Aus Frankreich kommen bereits Nachrichten von der Rückwendung zu einer streng klassizistischen Richtung (Ingres). Aber auch wenn alles dies zutreffen würde, so könnte das nichts an der Tatsache ändern, daß jene Zeiten endgültig vorbei sind, da man die Aufgabe der Kunst allein in der Nachahmung der Natur erblickte, und so die Wirkung eines Kunstwerks auf das rein Stoffliche begründen zu können glaubte. Heute suchen wir den Wert eines Kunstwerks als einen rein geistigen allein in dem Kunstwerk selbst, in seiner inneren, spezifisch künstlerischen Gesetzmäßigkeit, die als innere Notwendigkeit und künstlerische Wahrheit in Erscheinung tritt und ihm die Lebendigkeit, die Erschütterungsfähigkeit verleiht. Wir wissen heute, daß der Künstler, der die Welt in irgendeinem Sinne nachzuformen unternimmt, sei es in naturalistischer, sei es in symbolhafter Weise, sie bereits damit in eine ganz andere Ebene verlegt, in der weder die Gesetze der physischen, noch die der psychischen Welt gelten, sondern die Eigengesetzlichkeit der Kunst zum Ausdruck gelangt. Die Welt, die wir in politisch-wirtschaftlicher

Tätigkeit unseren Diesseits-Zwecken nutzbar zu machen streben, die Welt, die wir in der Wissenschaft erkennen wollen, die Welt, die der Künstler erschafft, sie sind drei verschiedene Welten; an Realität steht keine der anderen irgendwie nach, sie sind verschieden nur durch die Gesetzmäßigkeit, die ihren inneren Aufbau beherrscht.

Auch innerhalb des Bereichs der Religion ist das Bestreben merkbar, den Begriff des Religiösen loszulösen von einer Beziehung auf irgend etwas anderes (sei es ein Gott, der erkannt werden soll, sei es das Weltganze, mit dem man sich eins fühlen soll, oder sonst etwas). Auch hier soll der Wert und die Bedeutung des Religiösen in sein Inneres gleichsam verlegt werden. Charakteristisch für dieses Streben ist ein 1919 erschienenes Buch von Marie Luise Enckendorff, das den Titel führt »Über das Religiöse«. Es beginnt mit den Worten: »Religion ist ein Zustand, keine Beziehung auf ein Objekt, — unerwerbbar, unmitteilbar, unübertragbar; ein Zustand, nicht abhängig von Erkenntnis noch Offenbarung.«

Auch die Entwicklung der modernen Psychologie hat zu Ergebnissen geführt, die mit jener Neueinstellung dem Problem des Geistes gegenüber zusammenstimmen. Unter Anwendung der neuausgebauten experimentellen Methode haben besonders Bühler und seine Schule gezeigt, daß sich die psychischen Vorgänge in uns unmöglich so abspielen können, wie es die überlieferte Assoziationspsychologie gelehrt hatte, die aus Empfindungen und Vorstellungen und ihren gesetzmäßigen Verknüpfungen schließlich alles erklären wollte. Man kann heute das psychologische Ich nicht mehr als etwas bloß Passives betrachten, als eine Art photochemischer Platte, die die äußeren Eindrücke aufnimmt, auf der sie gleichsam abgebildet werden,[1]) um dann infolge einer eigenartigen Verknüpfungstätigkeit der Seele nach bestimmten Gesetzen wieder ins Bewußtsein zu treten. Vielmehr glaubt man heute alle psychischen

[1]) Die »Wachstafel« Platons.

Vorgänge, auch die kompliziertesten, als Differenzierungen eines verhältnismäßig sehr einfachen psychophysischen Vorgangs erklären zu können. Dieser Vorgang ist der Reflex. Daraus aber folgt, daß auch das einfachste seelische Erlebnis ein von dem Reiz völlig verschiedener eigengesetzlicher Vorgang ist. Er besteht nicht in dem bloßen Aufnehmen, Verknüpfen und Aufbewahren des Reizes, sondern bedeutet stets eine Tätigkeit, eine actio, die freilich eine re-actio ist. Als Vertreter dieser hier nur angedeuteten Richtung seien besonders W. James und in der Gegenwart Müller-Freienfels genannt. Hiernach gilt auch für das seelische Leben, daß es sich nicht um ein bloßes Hinnehmen von etwas Gegebenem, sondern stets um eine erzeugende Tätigkeit handelt.

Das Streben, die Kulturwerte als in sich selbst gegründet aufzufassen und sie gerade dadurch von den Gütern der Zivilisation zu unterscheiden, welche ihren Sinn stets erst in etwas anderem, ihnen fremdes finden, tritt nun bei modernen Denkern wie Simmel und Bertram auch in der Auffassung des Wesens der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis hervor. Hier soll in durchgreifender Weise Ernst gemacht werden mit dem Gedanken, daß der Wert philosophiegeschichtlicher Erkenntnis nicht darauf beruht, daß sie mit einer »Wirklichkeit« übereinstimmt, daß sie möglichst unverändert wiederholt, was die Philosophen selbst als empirische Persönlichkeiten gedacht und gelehrt haben. Dieser Richtung haben auch wir in den vorhergehenden Kapiteln uns angeschlossen. Der überlieferte Begriff der philosophiegeschichtlichen Objektivität im Sinne der Abbildtheorie ist so tief eingewurzelt, daß es nicht überflüssig schien, den Kampf gegen ihn noch einmal systematisch durchzufechten.

Die Leistungen der Denker, die uns hierzu den Weg bahnten, lassen aber auch deutlich eine Grenze erkennen, über die sie nicht hinausgelangt sind. Es kam ihnen nicht zum Bewußtsein, daß in dem Augenblick, da sie den überlieferten Objektivitätsbegriff aufhoben, die Wissenschaftlichkeit

der Geschichte der Philosophie im höchsten Grade problematisch geworden ist. Dieses neue Problem der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft ist von Simmel und auch schon von Nietzsche gestreift worden, nicht aber eigentlich als solches herausgestellt oder gar durchgeführt worden. Es handelt sich also genau um die Grenze, an der wir jetzt innerhalb unserer Untersuchung stehen. Was philosophiegeschichtliche Erkenntnis nicht sein kann, haben wir zu zeigen versucht; aber unser Ergebnis erfordert eine positive Ergänzung, erfordert ein Überschreiten jener Grenze.

Dies soll im folgenden, zweiten Teil unserer Arbeit geleistet werden.

II.

§ 7.

Die überlieferte Auffassung der philosophiegeschichtlichen Wahrheit ist in keiner Weise zu halten. Niemals besteht diese Wahrheit in einer Übereinstimmung mit einer von ihr unabhängigen Wirklichkeit. Es scheint fast, als hätten wir, indem wir dies nachzuweisen versuchten, auch jeden anderen möglichen Wahrheitsbegriff für das philosophiegeschichtliche Erkennen schon in seinen Wurzeln zerstört. Gibt es überhaupt, so müssen wir jetzt fragen, so etwas wie eine philosophiegeschichtliche Wahrheit?

Wenn ein philosophischer Text, wie wir gesehen haben, gerade wenn und weil er ein philosophischer Text ist, seiner Natur nach mehrdeutig ist, wenn zu verschiedenen Zeiten stets andere Deutungen möglich, ja notwendig sind, deren Mannigfaltigkeit sich kaum übersehen läßt, wenn schließlich streng genommen jeder einzelne Mensch kraft seiner nur ihm eigentümlichen Denkweise zu einer besonderen Auffassung desselben Textes gelangen muß —, wie kann da noch von Objektivität, von Wahrheit in irgendeinem Sinn die Rede sein. Will man etwa alle jene möglichen Deutungen, sofern sie nur der Eigenart des aufnehmenden und

verarbeitenden Geistes gemäß sind, als objektive Deutungen bezeichnen und so die Subjektivität zur Objektivität einfach überspannen, so ist damit zur Rettung des Begriffs der Wahrheit nicht viel gewonnen. Sind alle philosophiegeschichtlichen Erkenntnisse wahr, so ist es keine mehr. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, was das völlige Aufgeben des Begriffs der Wahrheit, der Objektivität für das philosophiegeschichtliche Erkennen bedeutet. Dann steht jede beliebige Platon-Auffassung unwiderlegbar neben jeder anderen; sie kann sich wohl durch die Art und Schönheit der Darstellung, nicht aber nach ihrem historisch-wissenschaftlichen Gehalt von einer anderen unterscheiden. Chamberlains Kant-Werk steht dann gleichberechtigt und als historisches Werk gleichermaßen wertvoll neben Cassirers, Hegels Auffassung der griechischen Philosophie gleichberechtigt neben Nietzsches oder Zellers, Stumpfs Spinoza-Interpretation um nichts berechtigter oder wertvoller neben Kuno Fischers. Wir münden damit in das Gebiet des wildesten, schrankenlosesten Subjektivismus und Relativismus, ein Gebiet, in dem jeder Begriff der Wissenschaft verloren gehen muß. Selbst die Möglichkeit einer philosophiegeschichtlichen Erkenntnis überhaupt würden wir dann leugnen müssen, denn unter Erkenntnis verstehen wir ja gerade nicht irgendwelche subjektiv-psychischen Akte unseres Bewußtseins als solche, sondern etwas in irgendeinem Sinne objektiv-gültiges. Der Begriff der Erkenntnis und der Wissenschaft ist von dem Begriff der Objektivität, der Wahrheit nicht loszulösen; fällt der letzte, so müssen auch die beiden anderen nach.

Dieser nihilistischen Konsequenz können wir nur dann entgehen, wenn wir die Möglichkeit einer Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis aufzeigen, die nicht mehr auf einer Übereinstimmung mit der »Wirklichkeit« beruht, und so zu einem Begriff der philosophiegeschichtlichen Wahrheit gelangen, der nichts mehr mit der Abbildtheorie des Erkennens zu tun hat. Nur dann können wir hoffen, sowohl den historischen Realismus in seiner die

Lebendigkeit zu sehr beschränkenden Enge, als auch den Subjektivismus in seiner schrankenlosen Weite zu vermeiden. Nur so kann das Recht der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft begründet und verteidigt werden, denn weder als ein bloßes Kopieren, noch als ein bloßes Phantasieren kann sie auf diesen Namen Anspruch erheben.

Jetzt übersehen wir unser Problem in seiner ganzen Tragweite. Solange von Geschichte der Philosophie als Wissenschaft die Rede sein soll, solange müssen wir auch die verschiedenen vorliegenden philosophiegeschichtlichen Werke verschieden bewerten können. Wir müssen Rangunterschiede zwischen ihnen feststellen können, die gerade nicht die Form der Darstellung, sondern den Inhalt in seinem historisch-wissenschaftlichen Wert betreffen. Hierzu aber bedürfen wir eines Maßstabs. Dieser Maßstab der Bewertung, das Prinzip der Rangordnung ist gerade das, was wir als Objektivität bezeichnen. Woher sollen wir aber jetzt ein solches Prinzip hernehmen, nachdem uns das überlieferte unter den Händen zerronnen ist? Wodurch denn soll sich jetzt eine wertvolle philosophiehistorische Arbeit von einer wertlosen unterscheiden? In welchem Sinne soll man denn eine beliebige Kant-Auffassung als »wahr« bezeichnen, wenn nicht deshalb, weil sie genau das wiedergibt, was Kant »wirklich« gedacht, gemeint, gelehrt hat?

Das sind die Fragen, die uns in diesem II. Teil unserer Arbeit beschäftigen müssen.

§ 8.

Zunächst erscheint der Zweifel berechtigt, ob es denn überhaupt eine Möglichkeit gibt, die Objektivität einer philosophiegeschichtlichen Erkenntnis anders zu begründen als durch die Beziehung auf eine unabhängig von ihr bestehende Wirklichkeit. Aber dieser Zweifel weicht bei einer näheren Betrachtung des Begriffs der Objektivität in seiner allgemeinsten Form.

Was berechtigt uns denn, aus der ungeheuren Mannigfaltigkeit unserer subjektiv-psychischen Erlebnisse einige

wenige herauszugreifen, die wir als Erkenntnisse bezeichnen? Wodurch unterscheiden sich diese von allen anderen, derart, daß wir ihnen einen ganz spezifischen Geltungswert zuerkennen? Der Unterschied kann nicht ihre reale Existenz als psychische Gegebenheit betreffen; denn die Gesetze unseres Seelenlebens beherrschen alle psychischen Vorgänge gleichmäßig. Nicht durch ihre Existenz also unterscheidet sich eine objektive Erkenntnis von einem bloß subjektiven Erlebnis, sondern dadurch, daß sie eine Beziehung auf etwas anderes besitzen.

Dieses andere ist nun aber nicht eine Außenwelt, denn von einer solchen wissen wir noch gar nichts und können immer nur durch die Erkenntnisse selbst von ihr etwas erfahren. Eine objektive Erkenntnis besitzt eine notwendige Beziehung zu anderen psychischen Erlebnissen, zu den anderen Erkenntnissen. Während das subjektive Erlebnis sich als solches weder um das ihm vorangegangene, noch gar um zukünftige oder gleichzeitige andere Erlebnisse kümmert, sondern selbstgenugsam seinen Sinn in seiner Gegenwart erschöpft, stellt sich die objektive Erkenntnis in einen systematischen Zusammenhang mit allen anderen Erkenntnissen, sie vereinigt eine Summe früherer Erlebnisse oder Erkenntnisse in sich und begnügt sich nicht einmal damit, frühere Erkenntnisse in sich aufzuheben und damit zu vernichten, sondern strebt in ewiger Ungenügsamkeit über sich hinaus, um schließlich selbst in einer neuen Erkenntnis aufgehoben zu werden. Es ist ein innerer Zusammenhang, der alle Erkenntnis umfaßt, und dieser erst verleiht ihr den Charakter der Objektivität. Alle jene an sich nur subjektiv-psychischen Akte, die diesem Zusammenhang dienen, sich ihm einordnen, bezeichnen wir als objektive Erkenntnisse.

Dieser Erkenntniszusammenhang, der sich so von der Vergangenheit über die Gegenwart bis in die fernste Zukunft erstreckt, kann kein zufälliger und bloß äußerlicher sein, sondern muß als ein systematischer, ein gesetzmäßiger gedacht werden. So ist es eine Gesetzmäßigkeit, die den

inneren Aufbau der Erkenntnisse beherrscht. Aber diese Gesetzmäßigkeit kann nichts mit jener psychologischen Gesetzmäßigkeit zu tun haben, die alle psychischen Vorgänge als solche beherrscht. Die Tatsache, daß unsere psychischen Erlebnisse nicht lediglich aus Erkenntnissen bestehen, daß die Gesetze unseres Seelenlebens mit der gleichen Naturnotwendigkeit Phantasiegebilde, Wahnvorstellungen und objektive Erkenntnisse hervorzubringen vermögen, diese Tatsache ist es, an der jede rein naturwissenschaftlich-psychologische Erkenntnistheorie scheitern muß.

Die Entstehung und der zeitliche Ablauf der Erkenntnisse unterliegen freilich den psychologischen Gesetzen. Aber den inneren, sachlichen Aufbau der Erkenntnis beherrscht jene andere, von der psychologischen völlig verschiedene und unabhängige Gesetzmäßigkeit.

Diese Verschiedenheit und Unabhängigkeit der Gesetze der Erkenntnis von den psychologischen ist es, die uns berechtigt, jene ihr unterworfenen Erlebnisse als objektiv, d. h. als nicht bloß subjektiv zu bezeichnen. Eben dadurch, daß die Erkenntnisse einer Gesetzlichkeit gehorchen, die nicht die psychologische ist, unterliegen sie als Erkenntnisse nicht der psychologischen Gesetzlichkeit, wenn sie ihr auch als Erlebnisse immer untertan bleiben. In diesem Sinne befreit sich die Erkenntnis als solche von der naturgesetzlich-psychologischen Bedingtheit, befreit sie sich von allen bloß subjektiven, zufälligen Bestimmungen des an Ort und Stunde gebundenen Zustands der Einzelseele. Die Freiheit erweist sich auch hier als eine besondere Art der Gesetzlichkeit.

Die objektive Erkenntnis unterscheidet sich also von dem bloß subjektiven Erlebnis durch eine ganz spezifische Gesetzmäßigkeit ihres inneren Aufbaus; in dieser Gesetzmäßigkeit besteht die Objektivität einer Erkenntnis. Nur die Erkenntnis kann objektiv heißen, die bestimmten Gesetzen, Regeln gehorcht, weil nur das, was bestimmten Gesetzen unterliegt, sich zu einem systematischen Zusammenhang vereinigen kann, ohne den der Begriff der Erkenntnis

nicht denkbar ist. Objektivität bedeutet immer Regelhaftigkeit der Erkenntnis. Diese Bestimmung deckt sich mit der Auffassung mehrerer unter sich verschiedener erkenntnistheoretischer Richtungen. Sie paßt in ihrer Allgemeinheit ebensogut auf den naiven und auf den naturwissenschaftlichen Realismus wie auf den logischen Idealismus. Die Regelhaftigkeit der objektiven Erkenntnis wird von keiner dieser Richtungen bestritten, nur über den Grund und den Ursprung dieser Regeln urteilen sie verschieden. Der naive Realismus, dieses Urbild aller spekulativen metaphysischen Konstruktionen, verdinglicht jene Gesetzlichkeit zu einer von der Erkenntnis und also vom Subjekt gänzlich unabhängigen Außenwirklichkeit; als ob die Gesetze der Erkenntnis auch unabhängig von ihr einen Sinn behalten könnten. Diese Wirklichkeit in ihrer Einheit und Unveränderlichkeit ist es nun, die der Erkenntnis ihre Regeln gibt; denn das Ziel der Erkenntnis ist jetzt, die Wirklichkeit möglichst getreu abzubilden. So entstand die Abbildtheorie des Erkennens und aus ihr jener überlieferte Wahrheits- und Objektivitätsbegriff, den wir im ersten Teil unserer Arbeit für das philosophiegeschichtliche Erkennen kritisiert haben. Wie man sieht, ist diese überlieferte Auffassung der Objektivität bereits etwas abgeleitetes und durchaus nicht die ursprünglichste Bestimmung, auf der der Begriff der Objektivität überhaupt beruht. Sie ist nichts anderes als eine Veranschaulichung jener abstrakten Bestimmung der Objektivität als Regelhaftigkeit. Man machte die Gesetze der Erkenntnis zu einer Außen-Wirklichkeit, um dann rückwärts die Erkenntnis und ihre Gesetze aus dieser Wirklichkeit wieder erklären zu können, was vortrefflich gelingen mußte. Diese vom Subjekt unabhängige, ihm entgegengeworfene (objectum) Wirklichkeit macht es aufs einfachste verständlich, daß unter unseren subjektiv-psychischen Erlebnissen einige sich finden, die einer eigenen, der psychologischen fremden Gesetzlichkeit gehorchen. Es können nur die sein, die ein getreues Abbild jener Wirklichkeit liefern, mit ihr über-

einstimmen. Sie wurden deshalb objektive Erkenntnisse genannt.

Dieser Auffassung vermögen wir heute, wie gezeigt wurde, nicht mehr zu folgen. Aber das Aufgeben des naiven Realismus zwingt uns keineswegs, den Begriff einer Objektivität überhaupt als Regelhaftigkeit der Erkenntnis fallen zu lassen. Denn dann würden wir den Begriff der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis überhaupt aufgeben müssen und damit auch den Begriff der philosophiegeschichtlichen Wirklichkeit. Wir leugnen aber durchaus nicht das Bestehen einer philosophiegeschichtlichen Wirklichkeit; nur ihre angemaßte Unabhängigkeit von der Erkenntnis muß bestritten werden. Sie ist nicht etwas, was der Erkenntnis ihre Regeln gibt, sie ist jene Regelhaftigkeit selbst, die der Erkenntnis ihren inneren Zusammenhang gewährleistet und sie dadurch erst zur Erkenntnis macht. Eine andere Wirklichkeit ist uns, solange wir Wissenschaft treiben, unbekannt und kann uns auf rationalem Wege niemals zugänglich werden. So bleibt der enge Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit gewahrt. Aber diese Wirklichkeit kann nicht mehr zur Begründung der Objektivität der Erkenntnis dienen, da sie dieselbe sachlich voraussetzt. Nicht mehr stimmt die Wahrheit mit der Wirklichkeit überein, die Wirklichkeit ist es, die mit der Wahrheit übereinstimmt. Damit ist uns freilich jede Möglichkeit genommen, die Objektivität der Erkenntnis durch irgend etwas, was selbst nicht Erkenntnis ist, zu begründen. Aber damit ist die Möglichkeit einer philosophiegeschichtlichen Wahrheit so wenig aufgehoben, daß die tiefste Bedeutung dieses Begriffs sich vielmehr jetzt erst enthüllen kann. Gerade hierin sehen wir die Würde der Erkenntnis, der Wissenschaft, daß sie sich ihre Gesetze selbst gibt und sie nicht von einer ihr fremden Wirklichkeit zu entlehnen braucht. Ihr Wert ruht so allein in ihr selbst. Die philosophiegeschichtliche Erkenntnis muß wie alle Erkenntnis in ihrer Eigengesetzlichkeit begründet werden; auf ihr allein beruht Objektivität und Wahrheit. Dies ist auch schon in jenem Simmelschen

Wort ausgesprochen, daß es die Aufgabe des Historikers sei, nicht sowohl die Philosophie des Denkers, sondern eine Philosophie über den Denker zu geben. Denn es ist klar, daß der Wahrheitsgehalt einer solchen Philosophie über den Denker nur in ihr selbst und nicht in irgendeiner Beziehung zur Philosophie des Denkers liegen kann. Aber gerade dieses Simmelsche Wort offenbart auch die große Schwierigkeit, die einer solchen rein immanenten Begründung der philosophiegeschichtlichen Wahrheit entgegensteht. Es wird hier, zugunsten des philosophischen Charakters, der wissenschaftliche Charakter dieser Wahrheit als einer historischen Wahrheit vernachlässigt. Die philosophische Wahrheit soll ohne weiteres mit der historischen Wahrheit zusammenfallen. Einfache Beispiele zeigen, daß dies nicht zutreffen kann. Kants Auffassung der Humeschen Untersuchungen über die Kausalität, Hegels Auffassung der griechischen Philosophie, Schopenhauers Kant-Auffassung, sie sind uns als Bestandteile der eigenen Lehre dieser Denker höchst wertvoll, nicht aber als historische Erkenntnisse; auf historische Wahrheit können sie heute nicht mehr Anspruch erheben, ohne daß unser Interesse an ihnen als philosophischen Untersuchungen darunter leiden könnte. Hier erkennen wir aufs deutlichste die Problematik unserer Wissenschaft. Zwischen der Freiheit einer künstlerisch-idealistischen Auffassung und der Gebundenheit eines wissenschaftlichen Realismus schwankt sie hin und her; jeder dieser extremen Standpunkte vernichtet, konsequent durchgeführt, ihren Wissenschaftscharakter. Den Realismus glauben wir im ersten Teile unserer Arbeit abgetan zu haben; dem anderen Extrem können wir nur durch Aufstellung eines neuen Begriffs der Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis entgehen, durch den beide Standpunkte in einem höheren Sinne vereinigt werden müssen.

§ 9.

Das Aufgeben des naiven Realismus ist es an sich gar nicht, welches die Begründung der philosophiegeschicht-

lichen Wahrheit als so schwierig erscheinen läßt. Längst hat man sich bei der erkenntnistheoretischen Grundlegung anderer Wissenschaften von jener Auffassung losgemacht, ohne darum auf den Wahrheitsbegriff zu verzichten.

Die Vielfältigkeit der philosophiegeschichtlichen Erkenntnisse ist es vielmehr, welche jedem Begriff einer Wahrheit, der stets die Einheit einer Gesetzmäßigkeit bedeutet, zu widerstreben scheint. Wir wissen, daß sich die philosophiehistorischen Erkenntnisse dauernd wandeln, daß eine Einheitlichkeit der Auffassung einer philosophischen Lehre nie zu erreichen sein kann, und doch soll hier noch von Wissenschaft, von Objektivität, von Wahrheit die Rede sein? Wie kann in diesem Chaos von Auffassungen, von verschiedenen, einander entgegengesetzten philosophiegeschichtlichen Erkenntnissen, die alle mit dem Anspruch auf Objektivität auftreten, eine Gesetzlichkeit, eine Wahrheit gefunden werden? Entweder sind alle diese Erkenntnisse keine objektiven, weil keine endgültigen Erkenntnisse; dann aber ist der heutige Stand der Wissenschaft einem früheren um nichts überlegen und die Arbeit der Wissenschaft eine Danaidenarbeit. Oder sie sind alle ungeachtet ihrer Verschiedenheit objektive Erkenntnisse; dann aber wissen wir nicht, wie wir in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit von verschiedenen Erkenntnissen die Einheit einer Gesetzlichkeit und damit die Möglichkeit, sie von wissenschaftlich wertlosen, bloß subjektiven Meinungen zu unterscheiden, auffinden sollen.

Dieser Gegensatz zwischen der geforderten Gesetzmäßigkeit der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis und ihrer tatsächlichen Wandelbarkeit, der sie jeder Regel zu entziehen scheint, kann nur auf eine Weise aufgehoben werden. Die Gesetzmäßigkeit, die in den einzelnen philosophiegeschichtlichen Erkenntnissen nicht gefunden wird, sie kann, wenn sie überhaupt bestehen soll, nur in jener Wandelbarkeit selbst liegen.

Jene dauernde Wandlung, die jede philosophiegeschichtliche Erkenntnis durchmacht, ist selbst eine gesetzmäßige,

sie ist nicht dem blinden Zufall unterworfen, sie gehorcht eigenen, inneren Gesetzen. Diese erst sind die Gesetze der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis, die einzig als Gesetze des Wandelns mit jener Wandelbarkeit der Erkenntnisse sich vereinigen lassen, indem sie sie beherrschen. Gerade in jener Wandelbarkeit, die uns zunächst an der Möglichkeit einer Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis zweifeln ließ, enthüllt sich jetzt die Gesetzmäßigkeit dieser Erkenntnis. Damit ist jene unaufhörliche Wandlung, die wir zunächst rein erfahrungsmäßig festgestellt hatten, als eine innerlich notwendige bestätigt.

Diese Gesetzmäßigkeit ist die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit. Denn nicht, was die Zeitgenossen Kants unter seiner Lehre verstanden, nicht, was er selbst darunter verstand, nicht der Kant Kuno Fischers, Vaihingers, Riehls, Cohens stellt die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit dar, die wir mit dem Namen Kant bezeichnen. Sondern die notwendige Vielfältigkeit aller dieser Auffassungen in ihrer Gegensätzlichkeit, die aber nur als eine gesetzmäßige zu einer Einheit zusammengefaßt werden kann, dies allein ist die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit. So nur scheint die Möglichkeit einer Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis mit jener Vieldeutigkeit der philosophischen Texte, die die Vielfältigkeit der Auffassungen zur Folge hat, vereinbar. Alle jene verschiedenen Auffassungen sind objektiv, insofern sie zum Aufbau dieser Wirklichkeit beitragen, und das können sie trotz, ja gerade wegen ihrer Gegensätzlichkeit und Wandelbarkeit. Nicht so, wie Kant von irgendeinem Historiker aufgefaßt worden ist, sondern daß er so verschiedenartig aufgefaßt wurde und aufgefaßt werden konnte, dies ist die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit, wobei es offenbar ganz gleichgültig ist, daß auf eine Auffassung eine andere folgt, die vielleicht bald wieder von einer neuen abgelöst wird.

Betrachten wir die Platonische Lehre oder die Kantische Philosophie als einen Begriff, den unsere Wissenschaft herausarbeiten soll, so ist es klar, daß dieser »Begriff« der

Kantischen Philosophie nicht durch Abstraktion im gewöhnlichen Sinne entstehen kann. Denn wollte man von den verschiedenen möglichen und vorhandenen Deutungen alles Verschiedenartige fortlassen, so würde das Gleichartige, das man übrig behielte, nur Äußerlichkeiten betreffen. Welche Werke Kant geschrieben, wie sie eingeteilt sind, daß von Dingen an sich, von Kategorien usw. die Rede ist, derartiges äußerliche ist zuletzt das einzige, worin die Ausdeuter übereinstimmen. Der »Begriff« der Kantischen Philosophie kann nur im Hegelschen Sinne gefaßt werden, wonach der Begriff in und durch die Totalität seiner Konkretionen seine Lebendigkeit besitzt.

Die gesetzmäßige Vielfältigkeit der Auffassungen ist die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit, die von uns erst aufgebaut wird, eben dadurch, daß wir zu so verschiedenartigen Auffassungen gelangen, daß wir den Texten verschiedenen Sinn beilegen. Wenn das Studium der Geschichte der Philosophie für einen Philosophen in früheren Zeiten fruchtbar war, wenn er von seinen Vorgängern beeinflußt wurde, so waren es nach dem heutigen Stande unserer Wissenschaft meist Mißverständnisse der alten Lehren, die er in sich aufnahm, Mißverständnisse also, die zu historischer Wirksamkeit gelangten. Aber in dieser Wirksamkeit erweisen sich diese historischen »Mißverständnisse« als die eigentliche philosophiegeschichtliche Wirklichkeit. Unsere heutige Auffassung der bedeutenden philosophischen Lehren, wie sie die heute lebende Generation beherrscht und beeinflußt und so heute als die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit gilt, sie wird in späterer Zeit genau so als Mißverständnis betrachtet werden; ihre Wirkung hat sie dann aber längst getan.

Immer aber muß diese Wirklichkeit, der Wandel, die Vielfältigkeit der philosophiegeschichtlichen Erkenntnisse als eine Gesetzmäßigkeit gedacht werden. Dies ist keine metaphysische Annahme, wie auch jene Wirklichkeit keinerlei metaphysischen Charakter trägt. Der Begriff der Erkenntnis ist untrennbar mit dem Begriff der Gesetzmäßig-

keit verbunden, die Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis leugnen, heißt die Erkenntnis selbst leugnen. Daher ist die Gesetzmäßigkeit der Wandlung der philosophiegeschichtlichen Erkenntnisse nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit unserer Wissenschaft.

Wer diese innere Gesetzmäßigkeit von außen zu durchbrechen sucht, wer die Auffassung einer philosophischen Lehre in eine Richtung hineinzwängen will, die nicht in ihr selbst zur gesetzmäßigen Entfaltung bereit liegt, der ist zu einer objektiven Auffassung und Darstellung jener philosophischen Lehre nicht fähig. In der Mißachtung jener Eigengesetzlichkeit der Wandlung besteht die Abkehr von der Wissenschaftlichkeit der objektiven Erkenntnis zu bloß subjektiven Meinungen. Diese Mißachtung, der vergebliche Versuch, jener Wandlung selbst Gesetze zu geben, ihrer Eigengesetzlichkeit nicht zu folgen, ist das, was wir als Vergewaltigung der Geschichte bezeichnen. Dies kann auf zweifache Weise, gleichsam von unten und von oben her geschehen.

Die Dürre des philosophisch beschränkten Kopfes und die heiße Glut des philosophischen Genies, beide verhindern das natürliche Gedeihen, die gesetzmäßige Entfaltung des geistigen Keimes, den die philosophischen Texte darstellen.

Daß der philosophisch Unfähige und Ungeschulte zu einer objektiven Auffassung der Leistungen der großen Philosophen nicht fähig ist, leuchtet ohne weiteres ein; denn jene geben uns ja nicht eine fertige Philosophie, die wir nur zu wiederholen brauchten, sie geben uns nur Worte, aus denen wir eine Philosophie machen können, wenn wir dazu imstande sind. Dies ist zunächst eine philosophische Arbeit; die historische Arbeit aber besteht darin, alle fremden Einflüsse fernzuhalten, nur jenen Keim (den Text) selbst sich entfalten zu lassen, aus der Mannigfaltigkeit unseres philosophischen Denkens das herauszuschälen, was lediglich jenem Keime in einer in ihm selbst schon angelegten Folgerichtigkeit entstammt. Hier kommen wir auf

jenen Vergleich zurück, den wir am Schlusse des I. Teiles zwischen unserer Auffassung und der Hegelschen Auffassung vom Wesen des Begriffs gezogen hatten. Denn jene dialektische Selbstentfaltung, die der Begriff bei Hegel vollzieht, ist ebenfalls eine eigengesetzliche, eine Wandlung von innen heraus; und so ist es für ihn die Aufgabe der Wissenschaft, den Begriff gewähren zu lassen, ihn gleichsam sich selbst zu überlassen, nicht etwa ihn zu einer eindeutigen Starrheit zu zwingen, sondern ihn sich entfalten zu lassen und, ohne etwas von außen an ihn heranzubringen, seine selbsttätige Abwandlung zu verfolgen. Genau so ist für uns jene Wandlung eine Wandlung von innen heraus; der objektive Historiker darf nichts fremdes an die Lehre heranbringen, sondern nur sie selbst sich in der ihr eigentümlichen Weise entfalten lassen.

Zu der von dem Philosophiehistoriker geforderten philosophischen Arbeit ist das philosophische Genie zwar im höchsten Maße befähigt, nicht aber zu jener historischen Arbeit, die unerläßlich hinzukommen muß. Sein philosophisches Denken ist von einer Richtung zu stark beherrscht, als daß andere Lehren, die dieser Richtung mehr oder weniger feindlich gegenüberstehen, in ihm sich entfalten könnten; er hat für sie fast genau so wenig Verständnis wie der philosophisch unfähige Kopf. Versucht er sich also an philosophiehistorischen Arbeiten, so kann eine objektive Erkenntnis dabei nicht herauskommen. Er legt nicht aus, er legt seine eigene Lehre den anderen Philosophen unter, er betrachtet sie als Brücke zu sich. Wenn er auch in mehr oder weniger starkem Maße von seinen Vorgängern abhängig ist, so ist er doch außerstande, aus dem vielfältigen Gebilde, das in ihm als philosophische Lehre entsteht, heraus zu unterscheiden, was seinen Vorgängern, was ihm selbst angehört. Dies zeigen die schon zitierten Beispiele der historischen Arbeiten Hegels, Nietzsches und Schopenhauers (besonders auch in der Gestalt seines treuen Anhängers Deußen), zum Teil auch die historischen Arbeiten Hermann Cohens. (Man denke an seine Auffassung des

Aristoteles oder der englischen Philosophen.) Sie gaben uns philosophische Werke auch da, wo sie uns philosophiegeschichtliche versprachen. Die philosophische Begabung des Historikers muß darum unterhalb jener Grenze bleiben, an der sie zur Einseitigkeit zwingt. Nur dann kann er die Fähigkeit sich bewahren, die Vielfältigkeit der verschiedenen Lehren zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Zum objektiven Verständnis philosophischer Lehren gehört außer allem anderen auch die Liebe zu ihnen, und diese bedeutet Selbstlosigkeit, die das Genie nie besitzt, nie besitzen kann. Nie wird derjenige zu einem Verständnis der Kantischen, der Schopenhauerschen Lehre gelangen, der nicht eine Zeitlang mit seinem ganzen Herzen, mit Leidenschaft an diesen Lehren hing, der nicht einmal ehrlich von ihrer Wahrheit überzeugt war. Und nie wird derselbe Mensch die Lehren Nietzsches verstehen, wenn er nicht vorher durch eigene Arbeit von jenen anderen Lehren sich wieder befreit hat. In diesem dauernden Wechsel der Liebe, der allein das philosophische Denken vor Erstarrung bewahren kann, liegt der größte Reiz der Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie.

Keiner philosophischen Lehre darf der Historiker dauernd und sklavisch angehören, auch nicht einer eigenen, sowenig wie der Dichter sich in der Darstellung eines einzigen Charakters, und sei es sein eigener, erschöpfen darf.

In diesem Sinne ist zum Beispiel Schopenhauers Kant-Auffassung durchaus subjektiv zu nennen, nicht weil sie von anderen objektiven abweicht, sondern weil sie nicht eine gesetzmäßige Weiterentwicklung der älteren Auffassung darstellt. Es ist immer nur Schopenhauer, was uns aus seiner Kant-Darstellung entgegentritt. Sie ist darum eigentlich gar keine Kant-Darstellung, sondern Schopenhauersche Lehre in Kantischer Terminologie. Darum ist sie historisch-wissenschaftlich wertlos.

So glauben wir die Hauptschwierigkeit, die dem Begriff der philosophiegeschichtlichen Wahrheit im Wege steht, überwunden zu haben. Gesetzmäßigkeit und Wandelbarkeit war

nur so zu vereinen, daß die Gesetzmäßigkeit in die Wandlung selbst hineinverlegt wurde. Die Gesetzmäßigkeit der Wandlung ist es allein, die, obgleich sie die Verschiedenheit der philosophiegeschichtlichen Erkenntnisse nicht aufhebt, sondern gerade hervorruft, doch diese Erkenntnisse von subjektiven Meinungen zu unterscheiden gestattet. Wenn man den Einwand erhebt, man habe praktisch keinen Maßstab, um die Objektivität einer neu auftretenden philosophiegeschichtlichen Erkenntnis zu prüfen, da man nie wissen könne, ob diese neue Wandlung eben die gesetzmäßig notwendige sei, so kann man erwidern, daß dies nach der alten Auffassung nicht anders war. Wonach sollten wir denn beurteilen, ob eine neue philosophiegeschichtliche Erkenntnis besser mit der »Wirklichkeit« übereinstimmte als die alte, da wir diese Wirklichkeit doch nur durch philosophiegeschichtliche Erkenntnisse kannten? Mit apodiktischer Gewißheit können wir die Objektivität einer neuen philosophiegeschichtlichen Erkenntnis tatsächlich nicht beurteilen. In der weiteren Entwicklung kann sich diese Objektivität erst bewähren. Aber berechtigte Vermutungen können wir aus den etwa vorher bekannten Werken des betreffenden Verfassers, aus seinem Charakter als Denker und Gelehrter ziehen. So können wir ruhig von der Objektivität der Windelbandschen Darstellung der Geschichte der Philosophie überzeugt sein; dagegen werden wir von Fritz Mauthners »Geschichte des Atheismus im Abendlande« keine allzu große Objektivität erwarten können, ebensowenig wie von Spenglers historischen Untersuchungen, und selbst der Darstellung der indischen Philosophie, die Graf Keyserling in seinem »Reisetagebuch eines Philosophen« gibt, gegenüber wird einige Vorsicht am Platze sein. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß dies immer nur den Wert jener Werke als historischer Arbeiten betreffen kann, nicht ihren Wert als philosophische Werke, die sie in erster Linie sein wollen. Die Objektivität, die wir hier vermissen, fehlt den Philologen, die etwa jene Auffassung bekämpfen, oft erst recht. Denn sie können, sofern sie nur als Philologen im strengen

Sinne des Wortes und nicht als Philosophen arbeiten, nur das tote Material zu einer lebendigen Auffassung liefern; erst wo das Leben beginnt, kann aber von Objektivität die Rede sein. Hat das Genie zu viel überschäumendes Leben und gelangt deshalb über die Objektivität zu einer Subjektivität hinaus, so hat die bloß philologische Begabung zu wenig und gelangt darum gar nicht einmal an die Objektivität heran. Nur um diesen zu teuren Preis vermeidet sie die Gefahr der Subjektivität. Die Arbeit des Philologen darf darum keineswegs geringgeschätzt werden; nur darf ihr Charakter als bloßes Mittel zur philosophiegeschichtlichen Erkenntnis nicht verkannt werden. Aus eigener Kraft kann sie eine solche Erkenntnis nicht liefern. Wohl aber muß sie hierzu mitwirken. Allein aus der Vereinigung von streng-wissenschaftlicher Philologie und lebendiger Philosophie kann eine objektive philosophiegeschichtliche Erkenntnis erwachsen. Keine von beiden darf die andere überwuchern: Einseitigkeit ist der Tod jeder Objektivität.

§ 10.

Durch die Einführung des Begriffs der Gesetzmäßigkeit der Wandlung haben wir die Vielfältigkeit der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis in ihrem Zusammenbestehen mit der Objektivität bisher nur zum Teil erklärt. Völlig einleuchtend ist es freilich, daß zu verschiedenen Zeiten auch verschiedene, sich widersprechende philosophiegeschichtliche Erkenntnisse auftreten müssen, von denen jede zu ihrer Zeit ungeachtet ihrer Verschiedenheit Anspruch auf Objektivität machen kann. Aber die Vielfältigkeit der philosophiegeschichtlichen Erkenntnisse ist ja nicht nur durch die Verschiedenheit der Zeiten bedingt; auch gleichzeitig treten, wie wir wissen, ganz verschiedene Auffassungen einer philosophischen Lehre hervor. Wenn auch diese gleichzeitigen Auffassungen ungeachtet ihrer Gegensätzlichkeit auf Objektivität Anspruch erheben wollen, so kann dies nur auf folgende Weise begründet werden.

Wie die Wandlung der philosophiegeschichtlichen Auf-

fassungen im engsten Zusammenhang mit dem steht, was man den Wandel der Kultur oder den Wandel des menschlichen Geistes zu nennen pflegt, so entspricht der Vielfältigkeit des menschlichen Geistes, der Verschiedenheit der Denkrichtungen, der Mannigfaltigkeit geistiger Einstellungen der gleichzeitig lebenden Menschen eine Verzweigung jener gesetzmäßigen Entwicklung. Jene Wandlung schreitet nicht in einer einzigen Richtung fort, sie teilt sich, sei es von vornherein, sei es später, in mehrere Zweige, die selbständig sich fortentwickeln, bald sich von neuem teilen, bald sich mit anderen wieder vereinigen. So erklärt es sich, daß nicht nur der Längsschnitt durch diese Entwicklung, sondern auch ein Querschnitt eine Mannigfaltigkeit von Auffassungen aufweist, die alle objektiv sein können, sofern sie nur legitime Sprößlinge des Urstammes sind. Die Tatsache der verschiedenen möglichen Deutungen der Kantischen Lehre in der Gegenwart wird gewöhnlich auf Gegensätzlichkeiten in der Kantischen Lehre selbst zurückgeführt. Aber da wir von der »Kantischen Lehre selbst« gar nichts wissen, so erscheint es uns richtiger, die Vielheit der Interpretationsmöglichkeiten aus der Verschiedenheit der Ausdeuter, nämlich der Verschiedenheit ihrer geistigen Einstellung, ihres eigenen philosophischen Standpunkts, zu erklären. Daß aber die Wirkung des eigenen philosophischen Standpunkts des Historikers in solchem Falle seine Interpretation nicht zu einer bloß subjektiven Meinung herabdrückt, beruht darauf, daß die gesetzmäßige Wandlung der Auffassung der Kantischen Lehre in einer bestimmten Richtung von sich aus zu dieser Interpretation notwendig hinleitet. Der subjektive philosophische Standpunkt des Historikers bestimmt nicht die Interpretation selbst; sonst wäre sie subjektiv. Er bestimmt nur, welcher jener Richtungen der Historiker folgen soll; innerhalb dieser Richtung muß er dann wieder die innere Gesetzmäßigkeit der Wandlung allein walten lassen.

So entstehen die gleichzeitigen, verschiedenen, sich widersprechenden Auffassungen über eine philosophische

Lehre, die gleichermaßen als Teile der philosophiegeschichtlichen Wirklichkeit auf das Prädikat der Objektivität Anspruch erheben können.

Hieraus ergibt sich unmittelbar, daß der Kampf, den diese verschiedenen Interpretationen häufig mit großer Schärfe gegeneinander führen, im Grunde nichtig und unfruchtbar ist. Man denke an den seinerzeit berühmten Streit zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg über Fischers Kant-Werk. Unsere Wissenschaft hat aus dieser Polemik wenig Nutzen ziehen können. Alle Kant-Ausleger (mit einer einzigen charakteristischen Ausnahme: Simmel!) behaupten mehr oder weniger entschieden, den wahren Kant gefunden oder wiedergefunden zu haben, und erklären jede Auffassung, die von ihrer eigenen abweicht, als bloßes Mißverständnis, das entweder auf der Unfähigkeit oder sogar auf der Böswilligkeit des Auslegers beruht. Schon längst hätte man den Verdacht hegen können, ob es nicht mit diesem endlosen Streit um den »wahren« Kant eine ähnliche Bewandtnis habe wie mit jenem berühmten Streit um den »echten« Ring, dessen Entscheidung so lautete: »O, so seid ihr alle drei betrogene Betrüger! Eure Ringe sind alle drei nicht echt. Der echte Ring vermutlich ging verloren.«

Von unserer Auffassung aus betrachtetet, hat keiner der Ausleger den »wahren« Kant gefunden. Es konnte ihn keiner finden, denn er existiert überhaupt nicht in dem Sinne, in dem sie ihn suchten. Es konnte ihn keiner finden, denn er war längst vorhanden; der »wahre« Kant ist nicht der Kant, wie ihn irgendeiner dieser Ausleger sieht, er ist vielmehr der Inbegriff aller dieser vielfältigen, objektiven Interpretationen, dem durch jede neu auftretende objektive Auffassung ein neuer Zug hinzugefügt wird. Der wahre Kant ist selbst nichts starres, sondern etwas lebendiges, sich gesetzmäßig wandelndes. Der Wert einer neuartigen Auffassung einer philosophischen Lehre besteht also nicht darin, daß sie nun zum ersten Male den wahren Kern dieser Lehre enthüllt und alle früheren Auffassungen vernichtet; auch diese neue Auffassung wird ja eines Tages

von einer noch neueren abgelöst werden, wodurch dann ihr ganzer Wert vernichtet sein müßte. Dieser Wert besteht vielmehr darin, daß sie uns befähigt, von einer neuen Seite, mit ganz anderen Augen als bisher den Philosophen zu betrachten; sie wandelt unsere Auffassung über diesen Philosophen und verleiht ihm dadurch neue, vielleicht von ihm selbst ungeahnte Wirksamkeit, neues Leben. Jede objektive philosophiegeschichtliche Erkenntnis trägt so zur Schaffung der philosophiegeschichtlichen Wirklichkeit bei; aber keine einzelne kann diese Erzeugung vollenden; sie ist ihrer Natur nach unvollendbar, die philosophiegeschichtliche Wirklichkeit ist in sich unerschöpflich. Hier sei ein oben zitiertes Wort Nietzsches noch einmal wiederholt: »Es ist gar nicht abzusehen, was alles einmal noch Geschichte sein wird.«

§ 11.

Durch unsere Begründung der Objektivität der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis entgehen wir auch jener vorhin erwähnten Gefahr, den historischen Charakter der philosophiegeschichtlichen Wahrheit zugunsten des philosophischen aufzugeben. Wir hätten ihn aufgeben müssen, wenn wir die Gesetzmäßigkeit, die das Wesen der Objektivität ausmacht, in der einzelnen philosophiegeschichtlichen Erkenntnis, in ihrem inneren Aufbau gefunden hätten. Es würde dann der philosophiegeschichtlichen Wahrheit jede Beziehung zu dem Begriff der Zeit fehlen, ohne die eine historische Wahrheit nicht gedacht werden kann. Dadurch aber, daß wir jene Gesetzmäßigkeit in der Wandlung der philosophiegeschichtlichen Erkenntnisse fanden, wurde diese Beziehung auf die Zeit, allerdings auf eine besondere Weise, wiederhergestellt. Die philosophiegeschichtliche Wahrheit stellt jetzt freilich nicht mehr etwas vor, was vor langen Zeiten gelehrt worden ist, sondern etwas geistiges, das im Laufe der Zeiten sich gewandelt hat und so sich hat wandeln müssen. So wurde der historisch-wissenschaftliche Charakter der philosophiegeschichtlichen

Erkenntnis gewahrt; wir vermochten bloß philosophisch wertvolle Untersuchungen über einen Denker von philosophiehistorisch wertvollen streng zu scheiden. Aber die Art dieser Scheidung zeigt uns auch den untrennbar engen Zusammenhang zwischen der philosophischen und der philosophiehistorischen Erkenntnis. Denn ebensowenig wie der historische Charakter kann der philosophische Charakter der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis aufgegeben werden; sie ist philosophische Erkenntnis, insofern sie die philosophische Deutung eines Textes ist; sie ist historische Erkenntnis, insofern sie Deutung dieses gegebenen Textes ist.

Es ist daher auch nicht möglich, die philosophiegeschichtliche Erkenntnis, wie das meist geschieht, bloß als eine Unterart der historischen Erkenntnis zu betrachten und erkenntnistheoretische Sätze, die für das geschichtliche Erkennen überhaupt gelten, ohne weiteres auf sie anzuwenden. Damit würde man ihren philosophischen Charakter verkennen. Das Auszeichnende der philosophiegeschichtlichen Erkenntnis besteht gerade in der Vereinigung philosophischer und historischer Erkenntnis. Auf dieser Vereinigung beruht nun auch der eigenartig enge Zusammenhang zwischen unserer Wissenschaft und der systematischen Philosophie. Dieser Zusammenhang ist ja offensichtlich ein ganz anderer als der zwischen irgendeiner anderen Disziplin und ihrer Geschichte. Wer eine politische Geschichte abfassen will, braucht nicht selbst politisch tätig zu sein, wer eine Geschichte der Erfindungen schreiben will, braucht nicht selbst Erfindungen zu machen. Wer aber eine Geschichte der Philosophie zu schreiben unternimmt, der muß selber philosophieren. Geschichte der Philosophie treiben, heißt ja philosophieren, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, die den historischen Charakter wahren. Geschichte der Malerei treiben, heißt aber nicht selber malen. Dies macht das Unterscheidende der Geschichte der Philosophie vor allen anderen historischen Disziplinen aus. Nun ist die große Bedeutung der systematischen Philosophie für unsere

Wissenschaft einleuchtend: der Historiker der Philosophie muß selbst außer einem Historiker auch ein Philosoph sein.

Es enthüllt sich jetzt auch die Fehlerhaftigkeit sowohl der Überschätzung unserer Wissenschaft, die wir als Historizismus bezeichnen, als auch ihrer Unterschätzung. Der Historizismus konnte sich nur auf dem Boden jener falschen, überlieferten Auffassung der Geschichte der Philosophie als einem getreuen Abbild der philosophischen Systeme entfalten, denn nur dann konnte man annehmen, es handele sich in unserer Wissenschaft um eine lediglich historisch-reproduktive Arbeit, die in sich selbst zu einem befriedigenden, endgültigen Abschluß gebracht werden könnte. Der Satz »Kant verstehen, heißt ihn geschichtlich ableiten« (Kuno Fischer) konnte nur von jemand ausgesprochen werden, der das philosophische Problem nicht sah, das für uns der Name Kant bezeichnet. Auf derselben falschen Auffassung der Geschichte der Philosophie als bloßer Kopie der philosophischen Lehren beruht nun auch die Verachtung unserer Wissenschaft, wie sie sich besonders scharf ausgeprägt bei Schopenhauer findet. Wenn die Aufgabe und Leistung unserer Wissenschaft darin bestände, wie Schopenhauer meinte, die alten Lehren mehr oder weniger entstellt zu wiederholen, dann freilich hätte er mit seiner Verachtung recht. Dann wäre es sinnlos, anstatt zu den Werken der Denker selbst, die uns die Lehren unverzerrt übermitteln, zu Werken über die Denker zu greifen und uns so unser Essen von einem anderen kauen zu lassen.[1]) Wir wissen aber jetzt, daß die Aufgabe unserer Wissenschaft eine so völlig andere ist, daß sich ihr Studium und das Studium der Philosophen selbst vielmehr gegenseitig notwendig ergänzt. Das eine kann das andere so wenig ersetzen wie das Betrachten eines Porträts das Betrachten des porträtierten Menschen selbst.

Der eigenartige Zusammenhang zwischen unserer Wissenschaft und der Philosophie selbst ist aber nicht nur da-

[1]) Vgl. Schopenhauer, W. W. Ausgabe Griesebach Bd. IV S. 47.

durch bedingt, daß der Historiker der Philosophie, wie wir gesehen haben, auch selber Philosoph sein muß; auch umgekehrt muß der Philosoph selbst in gewissem Sinne Historiker der Philosophie sein. Die Geschichte der Philosophie besitzt für die Philosophie selbst eine Bedeutung, die weit über die hinausgeht, die sonst die Geschichte irgendeines Gebietes für dieses Gebiet selbst besitzt. Der Mathematiker braucht, um in seiner Wissenschaft etwas leisten zu können, um mathematische Kenntnisse zu erwerben oder zu befestigen, nicht Geschichte der Mathematik zu treiben, der Philologe braucht sich nicht mit der Geschichte der Philologie, der Historiker nicht mit der Geschichte der Geschichtswissenschaft zu befassen. Allein der Philosoph ist gezwungen, die Geschichte der Philosophie zum Gegenstand eines sehr eingehenden Studiums zu machen; es gibt für ihn gar kein anderes Mittel, sich in die Probleme, die ihm gestellt werden, hineinzuarbeiten. Es konnte sogar so weit kommen, daß man das Studium der Philosophie auf das Studium ihrer Geschichte überhaupt beschränken wollte. Das umgekehrte Extrem dagegen, ein Studium der Philosophie ohne Studium ihrer Geschichte, erscheint fast undenkbar. Selbst ein so grimmiger Feind aller Geschichte wie Schopenhauer mußte von seinen Lesern das Studium Platons und Kants verlangen.

Diese große Bedeutung der Geschichte der Philosophie für die Philosophie selbst erklärt sich, wenn wir die Rückwirkung betrachten, den die veränderte Auffassung des Begriffs der philosophischen Wahrheit ausüben muß. Unter der philosophischen Wahrheit verstehen wir hier den Wahrheitsgehalt, den philosophischen Gegenwartswert einer alten philosophischen Lehre. Will man über diesen Wahrheitsgehalt, über die sachlich-philosophische Bedeutung einer alten Lehre urteilen, so muß man zunächst diese Lehre kennen, d. h. die philosophiegeschichtliche Wahrheit besitzen. Wenn diese aber selbst sich als etwas Wandelbares, Vielfältiges darstellt, wenn von jedem überlieferten philosophischen Text verschiedene Auffassungen möglich

sind, zwischen denen wir nicht entscheiden können, so ergeben sich auch für die philosophische Wahrheit, wie man sogleich sieht, eigentümliche Folgen. Die philosophischen Lehren selbst wandeln sich; folglich kann ihr Wahrheitswert, der irgendwie ihre sachliche Bedeutung ausmacht, nicht etwas starres, in den Lehren irgendwie enthaltenes sein. Wenn ein Historiker heute der Lehre Platons für die Gegenwart eine Bedeutung beilegt, wenn er, wo nicht der Lehre im ganzen, so doch einzelnen ihrer Hauptpunkte einen Wahrheitswert zuerkennt, — so ist das, was er heute als Lehre Platons bezeichnet, ja etwas durchaus anderes als das, was man in früheren Zeiten darunter verstand, was man in Zukunft darunter verstehen wird, etwas anderes schließlich als das, was andere Historiker der Gegenwart unter Platons Lehre verstehen. So kann der zeitlose Wert einer philosophischen Lehre nicht in irgendeiner ihrer Gestalten bestehen, diese vielmehr kommen und gehen in der Zeit, sondern allein in der Wandelbarkeit selbst. Denn gerade darin, daß die philosophischen Lehren sich zu wandeln, sich mitzuwandeln vermögen mit der sich wandelnden Menschheit, liegt der Grund für die durch die Zeiten ungeschwächte Dauer ihres Wahrheitswertes. Ein vor Jahrhunderten aufgestellter Satz kann nur dann auch heute noch »wahr« sein, wenn die Möglichkeit einer anderen, tieferen Auslegung vorhanden ist, wenn der Satz heute etwas anderes bedeutet als damals.[1]) Der Macht der Zeit entgeht nur, was sich wandeln kann. Die dauernde Wandlung, der die philosophischen Lehren unterliegen, ist es, die ihnen das Leben erhält. Sie macht es auch erst verständlich, daß eine wahrhaft philosophische Lehre nicht durch eine neuere überholt werden kann, daß ihr Wert nicht durch das Auftreten anderer, begründeter Ansichten vermindert werden kann, so daß wir trotz Kant noch Leibniz und Spinoza, trotz Nietzsche noch Kantische Ethik und Schopenhauersche Heilslehre studieren. Eine überlieferte Lehre ist eben

[1]) Vgl. hierzu auch Keyserling, Unsterblichkeit, 3. Aufl., 1920, Vorrede.

nicht alt und darum nie veraltet; sie ist in jedem Augenblicke, da wir uns mit ihr beschäftigen, neu von uns erzeugt, oder sie ist überhaupt nicht mehr. Diese Wandelbarkeit der philosophischen Lehren zeichnet die Philosophie vor allen Wissenschaften aus. Die Ergebnisse der Wissenschaft, die man gewöhnlich als das Musterbild aller Wissenschaft betrachtet, der mathematischen Naturwissenschaft, sind Gesetze in der eindeutigen Form mathematischer Formeln. Sie sucht jede Mehrdeutigkeit, jede Wandlung ihrer Grundbegriffe nach Möglichkeit dadurch zu vermeiden, daß sie diese durch mathematische Zeichen, durch funktionale Beziehungen von Größen, das sind benannte Zahlen, durch Gleichungen definiert, nicht durch Worte; Worte können stets verschieden gedeutet werden, ihre Bedeutung kann sich wandeln, mathematische Zeichen und Zahlen sind allein eindeutig. So erreichte sie die Eindeutigkeit, die Unveränderlichkeit, die Starrheit ihrer Ergebnisse, auf die sie so stolz ist und der sie jene Auszeichnung verdankt. Aber diese großartige Starrheit ist um einen teuren Preis erkauft. Die Ergebnisse der Naturwissenschaft müssen gerade wegen ihrer Starrheit, ihrer Unveränderlichkeit veralten. Die Menschheit wandelt sich, unaufhaltsam schreitet die Naturwissenschaft fort, und so können die Ergebnisse früherer Zeiten heute keine Geltung mehr besitzen. Sie werden als ungültig, im besten Fall nur als annähernd gültig erkannt. Eine Theorie verdrängt die andere, die dann kein eigenes Leben mehr führt. Es hat heute, wo die Physik auf dem Boden der elektromagnetischen Lichttheorie steht,[1]) wenig Sinn mehr, sich innerhalb der Physik noch mit der mechanischen Undulationstheorie oder mit der Newtonschen Emissionstheorie zu befassen. Hier erkennen wir die geringe Bedeutung, welche die Geschichte der Physik für die Physik selbst besitzt. Welcher Physiker hätte sich je seine Entdeckungen aus den Werken der alten Physiker geholt? Von welchem modernen Physiker hätte man je

[1]) die sie vielleicht schon wieder zu verlassen im Begriff ist (Einsteins Umwandlung der Quantentheorie)!

gesagt, er stände unter dem Einfluß von Huygens oder von Galilei? Die Lehren der Philosophen aber können wegen ihrer Wandelbarkeit in diesem Sinne nie veralten. Wenn Newton in der Zukunft einmal für die dann moderne Physik nicht mehr bedeuten wird als heute Ptolemäus für die gegenwärtige Astronomie, d. h. für die weitere Entwicklung der Wissenschaft fast gar nichts mehr, wenn seine Gesetze nur noch »historisches« Interesse haben werden, wie man sich sehr zu Unrecht auszudrücken pflegt, dann wird Spinoza der Menschheit noch immer etwas lebendiges bedeuten, wird seine Lehre immer noch die weitere Entwicklung der Philosophie befruchten, freilich eine Lehre, die die empirische Persönlichkeit Spinoza niemals vertreten hat, eine Lehre, die auch von dem, was wir heute unter der Lehre Spinozas verstehen, durchaus verschieden sein wird. »Was sich nie und nirgends hat begeben, das allein veraltet nie.« (Schiller.)

Jetzt enthüllt sich die ganze Bedeutung jener Vieldeutigkeit der philosophischen Texte. Sie ist es gerade, die den Lehren ihren dauernden Wert erhält. Sie ist so wenig ein Fehler des Textes, daß sie beinahe einen (positiven) Wertmaßstab für ihn abgibt. Nun wird es klar, warum die Geschichte der Philosophie für die Philosophie selbst etwas ganz anderes bedeutet als die Geschichte der Physik z. B. für die Physik. Die philosophischen Lehren veralten nicht in dem Sinne und können nicht überholt werden wie die Ergebnisse der Physik. Sie bestehen ungeachtet ihrer Gegensätzlichkeit nebeneinander, sie besitzen alle Gegenwartswert, der in ihnen selbst, in ihren Wandlungen ruht und daher durch das Auftreten einer neuen Lehre nicht vermindert werden kann. Will sich der Physiker über den gegenwärtigen Stand seiner Wissenschaft unterrichten, so genügt ihm dazu die moderne Literatur. Historische Studien sind hierfür unnötig, sie würden ihm nur veraltete Probleme, Forschungsmethoden und Ergebnisse übermitteln. Um aber den gegenwärtigen Zustand der Philosophie kennen zu lernen, muß der Philosoph die gesamte Geschichte der

Philosophie studieren; denn hier ist nichts veraltet, nichts überholt, alles ist neu und für unsere Beschäftigung mit der Philosophie selbst von Bedeutung. Die gesamte philosophische Literatur aller Zeiten, soweit sie bedeutungsvoll ist, stellt erst den gegenwärtigen Zustand der Philosophie dar.

Dies ist die Bedeutung, die die Geschichte der Philosophie für die Philosophie selbst besitzt, die es unmöglich macht, die Beschäftigung mit der einen von der Beschäftigung mit der anderen zu trennen.

§ 12.

Noch tobt unentschieden in der Erkenntnistheorie der Gegenwart der Kampf zwischen Relativisten und Absolutisten. Ja, es werden Stimmen laut, die die Unmöglichkeit einer rationalen Entscheidung behaupten. So versucht P. Hofmann in seiner Schrift »Die Antinomie im Problem der Gültigkeit« (Berlin 1921) den Gegensatz auf eine ursprüngliche im menschlichen Geiste angelegte Antinomie, die notwendig unser gesamtes Denken beherrscht und zerspaltet, zurückzuführen.

Unbekümmert aber um diesen Streit, ob die Wahrheit als etwas bloß relativ gültiges oder als etwas absolut gültiges gedacht werden muß, dürfen wir, von dem jetzt erreichten Standpunkt aus, an die von der Macht der Zeit unabhängige Dauer des Wertes der echten philosophischen Lehren, an die Dauer der philosophischen Wahrheit glauben. Denn eben die Wandelbarkeit der menschlichen Auffassungen, jenes Hauptargument der Relativisten, begründet für uns jene Dauer. Und in dieser Wandelbarkeit, nicht in etwas starrem und unveränderlichen, wie die Absolutisten wollen, liegt der Wert der philosophischen Lehren; sie allein macht diese zu einem unverlierbaren geistigen Besitztum der Menschheit. Die einzelnen Auffassungen über irgendeine philosophische Lehre, sie entstehen und vergehen, jede stellt nur eine Möglichkeit der Ausdeutung des Textes dar. Aber sie mögen vergehen! In der Mannigfaltigkeit der sich wandelnden

Auffassungen liegt der immer wieder sich erneuernde Reiz zur Beschäftigung mit den Werken der Philosophen.

Die Wandelbarkeit, die Vielfältigkeit, die Unerschöpflichkeit der philosophischen Lehren begründet erst ihren dauernden, zeitlosen Wert. Freilich fällt uns dieser Wert nicht als ein Geschenk mühelos in den Schoß; er muß erobert und wegen der dauernden Wandlung der Lehren täglich neu erobert werden. Durch diese Eroberung wird das, was vorher gleichsam nur potentiell in den Texten vorhanden war, erst zum Leben erweckt. Und dies ist es eben, was die Wissenschaft leisten soll, mit der wir uns in dieser Untersuchung beschäftigt haben, – die Geschichte der Philosophie.

Literatur-Verzeichnis.

Bertram, Ernst: Nietzsche, Berlin 1918.

Cohen, Hermann: Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl., Berlin 1918.

Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., Leipzig 1920, Einleitung.

Dilthey, Wilhelm: Das Wesen der Philosophie, in dem Sammelwerk »Kultur der Gegenwart«, I, 6, Leipzig 1908.

Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910.

Einhorn, David: Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft, Leipzig 1919.

Erdmann, Benno: Zur Methode der Geschichte der Philosophie. Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. VII, S. 347.

Falckenberg, Richard: Geschichte der neueren Philosophie, 7. Aufl., Leipzig 1912.

Fischer, Kuno: Geschichte der neueren Philosophie, 5. Aufl., Heidelberg 1912, Bd. I, Einleitung.

Hartmann, Nicolai: Zur Methode der Philosophiegeschichte. Kant-Studien, Bd. XV, S. 460.

Kraft, Viktor: Philosophie und Geschichte der Philosophie. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 156/157.

Keyserling, Hermann: Unsterblichkeit, 3. Aufl., Darmstadt 1920.

Keyserling, Hermann: »Reisetagebuch eines Philosophen«, Darmstadt 1919.

Mauthner, Fritz: Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Stuttgart 1901.
Mauthner, Fritz: Wörterbuch der Philosophie, Leipzig 1914.
Müller-Freienfels, Richard: Das Denken und die Phantasie, Leipzig 1916.
Rickert, Heinrich: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 5. Aufl., Tübingen 1921.
Simmel, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 2. Aufl., Leipzig 1905.
Simmel, Georg: Kant, 3. Aufl., Leipzig 1913.
Simmel, Georg: Goethe, 3. Aufl., Leipzig 1918.
Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche, 2. Aufl., Leipzig 1920, Vorrede.
Spranger, Eduard: Vom Neuhumanismus bis zur Gegenwart, in dem Sammelwerk »Vom Altertum zur Gegenwart«, Leipzig 1921.
Vorländer, Karl: Geschichte der Philosophie, 5. Aufl., Leipzig 1919.
Voßler, Karl: Kulturgeschichte und Geschichte, in der Zeitschrift »Logos« Bd. III, S. 200.
Windelband, Wilhelm: Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl., Leipzig 1919.
Windelband, Wilhelm: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., Freiburg 1900.
Windelband, Wilhelm: Präludien, 6. Aufl., Tübingen 1919.
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen, 2. bis 5. Aufl., Leipzig 1892/1909.

Lebenslauf.

Ich bin am 17. April 1897 als Sohn des Kaufmanns Hermann Freudenberg und seiner Ehefrau Bertha geb. Hirsch zu Berlin geboren. Mein Religionsbekenntnis ist das jüdische. Von Ostern 1903 bis Ostern 1909 besuchte ich das Friedrich-Werdersche Gymnasium in Berlin. Infolge Umzugs meiner Eltern in einen westlichen Vorort verließ ich als Untertertianer diese Schule und besuchte dann die Berthold Ottosche Privatschule in Berlin-Lichterfelde. Nach Ablegung einer Aufnahmeprüfung kam ich Ostern 1913 auf die Unterprima des Schiller-Gymnasiums in Lichterfelde, wurde Ostern 1914 nach Oberprima versetzt und legte am 6. August 1914 das Notabiturientenexamen ab.

Am 25. August 1914 trat ich als Kriegsfreiwilliger beim Telegraphen-Bataillon 1 in Treptow ein. Im Oktober rückte ich mit der Fernsprechabteilung des XXII. Reservekorps ins Feld. Unsere Abteilung wurde zunächst auf dem flandrischen Kriegsschauplatz (Dixmuiden), dann auf dem polnisch-russischen, später auf dem serbischen, dann auf dem französischen (Verdun), dann wieder auf dem galizischen Kriegsschauplatz eingesetzt und gehörte zuletzt der Besatzungsarmee in der Ukraine an. Im Juli 1915 erhielt ich das Eiserne Kreuz II. Klasse.

Die Zeiten der Ruhe oder des Stellungskriegs verwandte ich nach Möglichkeit zum Studium. Zuerst suchte ich meine Kenntnisse der lateinischen Sprache und der Naturwissenschaften zu erweitern. Später begann ich mit philosophischen Studien, wobei ich mich außer mit der allgemeinen Geschichte der Philosophie besonders mit den

Lehren Platons, Kants, Schopenhauers und Nietzsches beschäftigte. Während eines Urlaubs ließ ich mich Michaelis 1918 in Berlin immatrikulieren, begann aber meine Universitätsstudien erst nach meiner Rückkehr aus dem Felde im Januar 1919.

Ich besuchte hauptsächlich die philosophischen Vorlesungen und Seminarübungen der Herren Geh. Rat Erdmann, Prof. Dessoir und Prof. Spranger. Ferner hörte ich mathematische und physikalische Vorlesungen bei Herrn Geh. Rat Rubens und schließlich staatswissenschaftliche Vorlesungen bei Herrn Prof. Jastrow, um neben der mathematischen Naturwissenschaft auch eine Geisteswissenschaft etwas näher kennen zu lernen. All den genannten Herren bin ich zu großem Dank verpflichtet.

Innerhalb des Gebiets der Philosophie habe ich mich besonders mit erkenntnistheoretischen Problemen beschäftigt; aus diesen Arbeiten ist dann meine Dissertation „Die philosophiegeschichtliche Wahrheit“ entstanden.